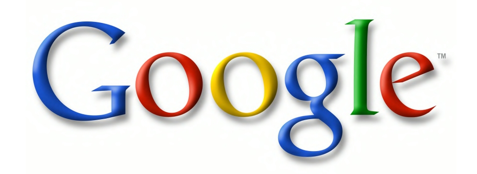
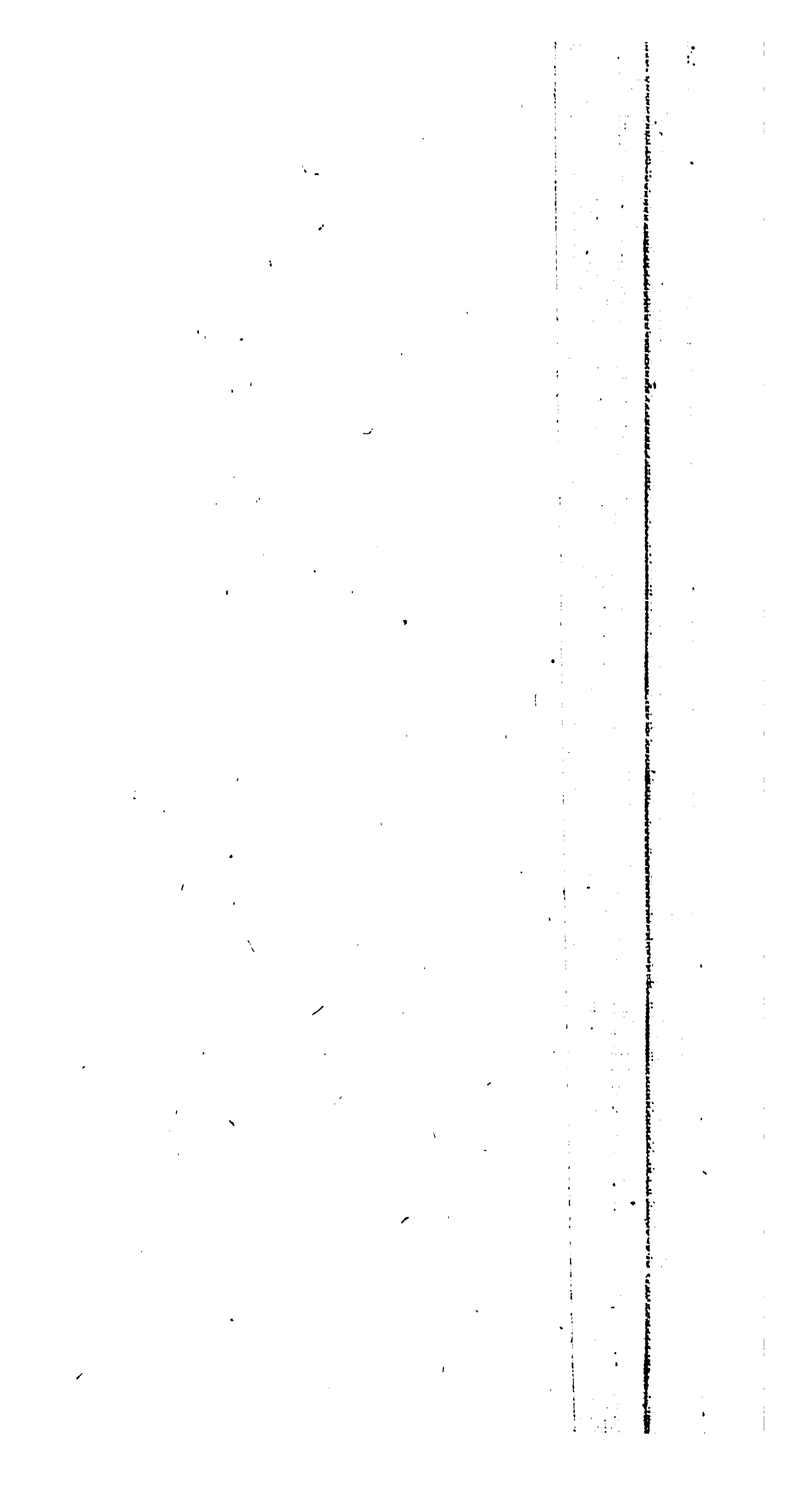
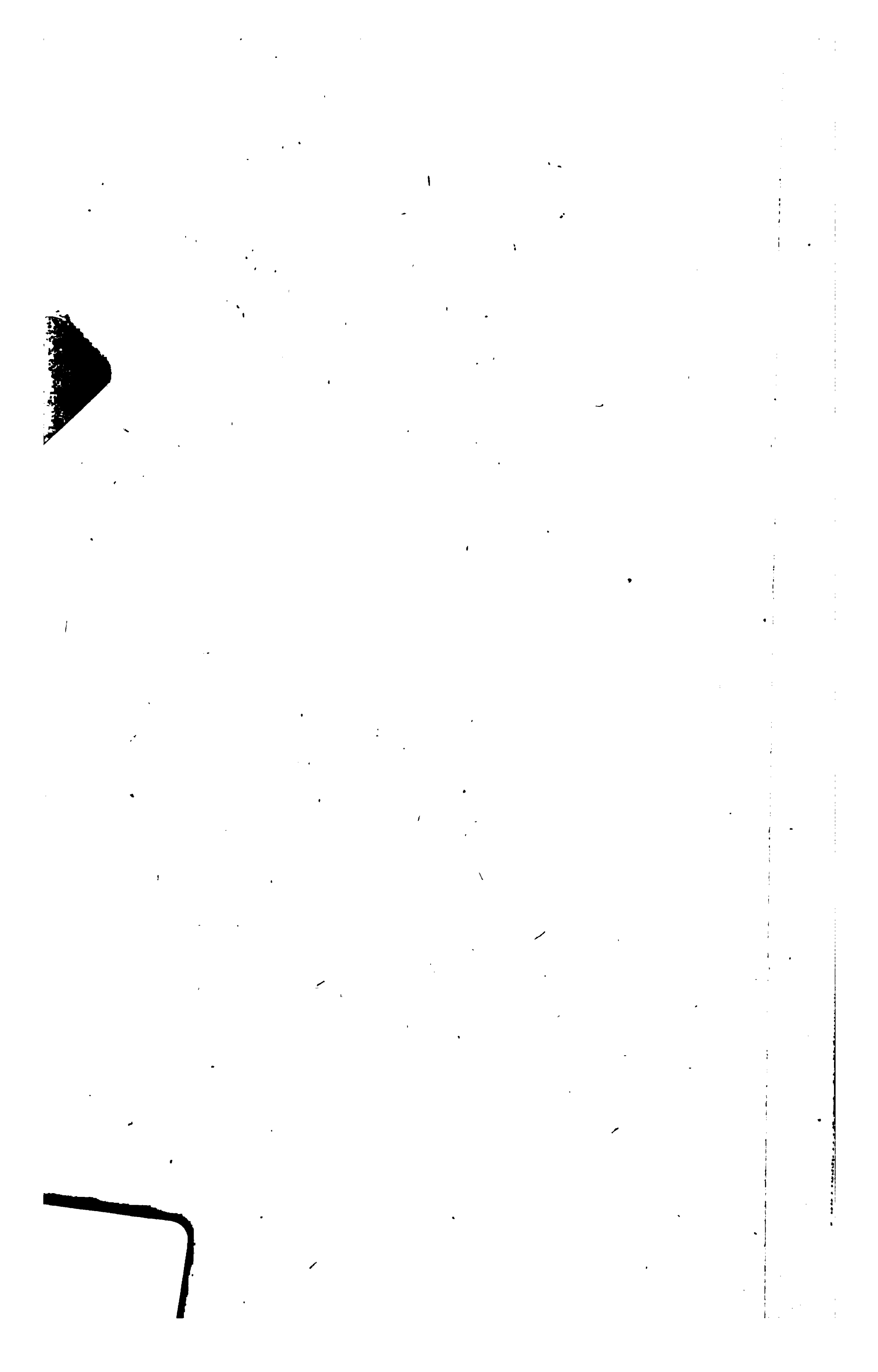
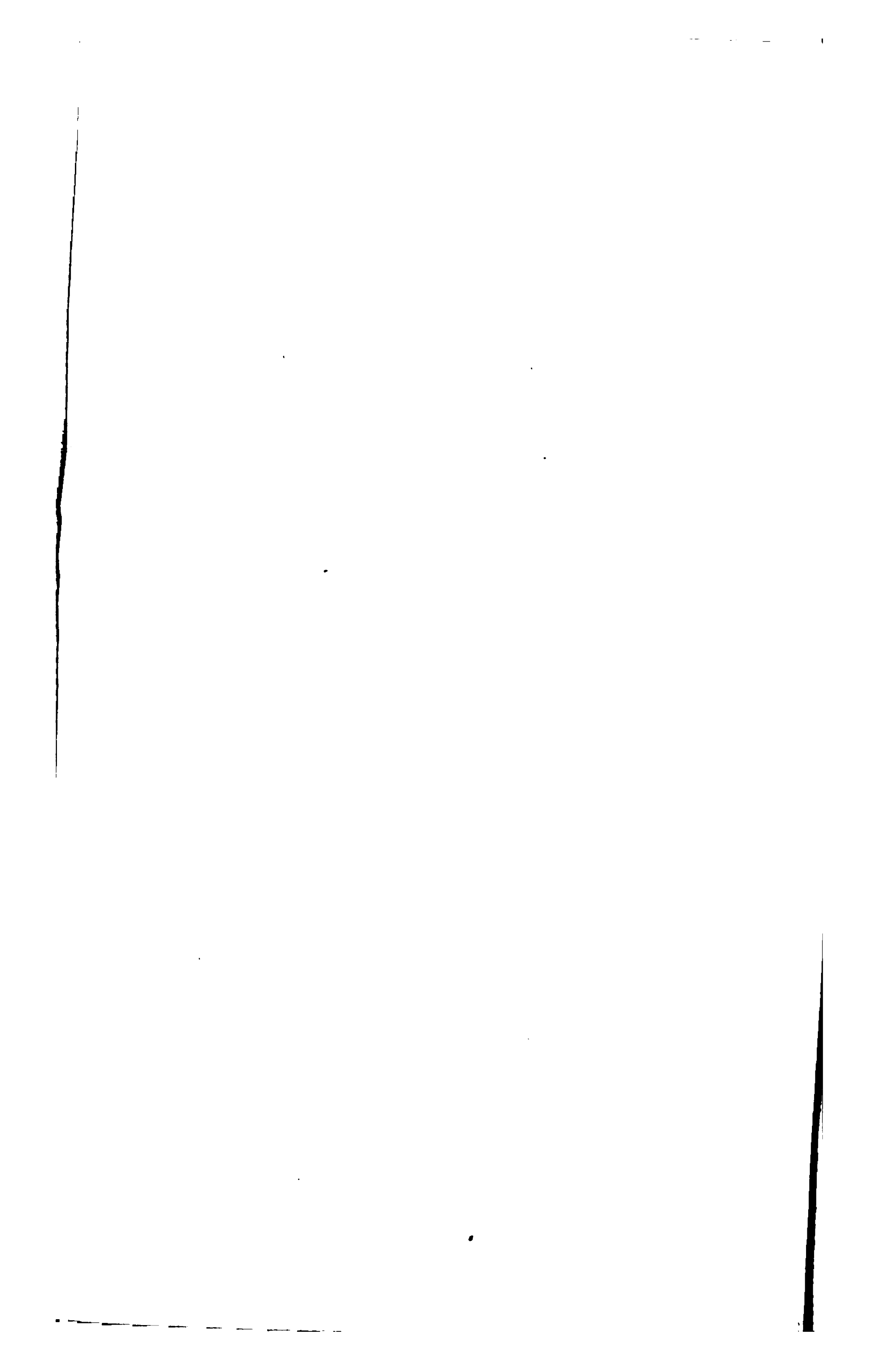










BEITRÄGE

ZU EINER

WISSENSCHAFTLICHEN MYTHOLOGIE

VON

F. MAX MÜLLER

AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT

VON

DR. HEINRICH LÜDERS

AUTORISIRTE, VOM VERFASSER DURCHGESEHENE AUSGABE

ZWEITER BAND

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1899.

BEITRÄGE

ZU EINER

WISSENSCHAFTLICHEN MYTHOLOGIE

VON

F. MAX MÜLLER

AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT

VON

DR. HEINRICH LÜDERS

AUTORISIRTE, VOM VERFASSER DURCHGESEHENE AUSGABE

ZWEITER BAND

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1899.

Verlag von Wilhelm Engelmann in Leipzig.

Von Professor F. Max Müller-Oxfor

erschien ferner in meinem Verlage:

Essays. 4 Bände. 8. 1869—81. Geh. *M* 32.50; geb. *M* 38.50.

1. Band. Beiträge zur vergl. Religions-Wissenschaft. Nach der 2. engl. Ausgabe Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen. 2. vermehrte Auflage. 8. Geh. *M* 7.50; geb. *M* 9.—.
2. » Beiträge zur vergl. Mythologie und Ethologie. Mit Register zum 1. und 2. B 2. vermehrte Auflage besorgt von O. Francke. 8. 1881. Geh. *M* 10.—; geb. *M*
3. » Beiträge zur Literaturgeschichte, Biographik und Alterthumskunde. einem Anhang: Briefe von Bunsen an Max Müller aus den Jahren 1849—59. dem Englischen mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen von F Liebrecht. 8. 1872. Geh. *M* 7.50; geb. *M* 9.—.
4. » Aufsätze hauptsächlich sprachwissenschaftlichen Inhalts enthaltend. Register zum 3. und 4. Bande. Aus dem Englischen mit Autorisation des Verfasser Deutsche übertragen von R. Fritzsche. 8. 1876. Geh. *M* 7.50; geb. *M* 9.—.

Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Vorlesungen gehalten der Universität Cambridge. Vom Verfasser autorisierte Uebersetzung C. Cappeller. 8. 1884. Geh. *M* 7.—; geb. *M* 9.—.

Das Denken im Lichte der Sprache. Aus dem Englischen übersetzt Engelbert Schneider Ph. D. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausg gr. 8. 1888. geh. *M* 16.—; geb. *M* 18.25.

Natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Univer Glasgow im Jahre 1888. Aus dem Englischen übersetzt von Engelb Schneider Ph. D. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. 1890. Geh. *M* 14.—; geb. *M* 16.—.

Die Wissenschaft der Sprache. Neue Bearbeitung der in den Jahren 1 und 1863 am königlichen Institut zu London gehaltenen Vorlesungen. Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe, besorgt durch R. Fick und W. Wis mann. In zwei Bänden. 8. 1892/93. Geh. *M* 25.—; geb. *M* 29.50.

1. Band. 1892. Geh. *M* 11.—; geb. *M* 13.25.
2. » 1893. Geh. *M* 14.—; geb. *M* 16.25.

Physische Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Universität Glas im Jahre 1890. Aus dem Englischen übersetzt von R. Otto Franke. Au sierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. 8. 1892. Geh. *M* 1(geb. *M* 12.—.

Anthropologische Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Univer Glasgow im Jahre 1891. Aus dem Englischen übersetzt von Moriz Win nitz. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. 8. 1894. Geh. *M* 1 geb. *M* 13.—.

Theosophie oder **Psychologische Religion.** Gifford-Vorlesungen, gehalte der Universität Glasgow im Jahre 1892. Aus dem Englischen übersetzt Moriz Winternitz. Autorisirte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe 1895. Geh. *M* 15.—; geb. *M* 17.—.

Ausgewählte Werke. (Im Erscheinen) ca. 65 Lieferungen zu 6 Bogen à *M*

Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Aus dem Englischen ü setzt von H. Lüders. Autorisirte, vom Verfasser durchgesehene Ausg Erster Band. gr. 8. 1898. Geh. *M* 11.—; geb. *M* 13.50.

BEITRÄGE

ZU EINER

WISSENSCHAFTLICHEN MYTHOLOGIE

VON

F. MAX MÜLLER

AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT

VON

DR. HEINRICH LÜDERS

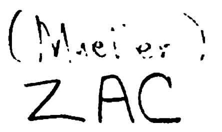
AUTORISIRTE, VOM VERFASSER DURCHGESEHENE AUSGABE

ZWEITER BAND

LEIPZIG

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN

1899.





Inhaltsverzeichnis.

Sechstes Kapitel.

Die vedische Mythologie.

Sechstes Kapitel.

Die vedische Mythologie.

Wir gehen nun zur Mythologie der alten arischen Bewohner Indiens über, um zu sehen, ob ihre Mythologie und ebenso die der anderen nahverwandten arischen Völker, besonders die der Griechen und Römer, sich mit denselben Mitteln erklären lässt und dieselben Elemente aufweist, die wir ohne grosse Mühe in der mythologischen Sprache der Mordwinen und Finnen fanden, also von Völkern, die weder durch Bluts- noch Sprachverwandtschaft mit der arischen Sprachfamilie verknüpft sind.

In welchem Sinne ist der Veda ursprünglich?

Der Vorrang, den die vedische Mythologie vor allen anderen Mythologien beanspruchen kann, besteht hauptsächlich in dem grossen Reichthum an Traditionsliteratur, der uns durch einen fast wie ein Wunder erscheinenden Vorgang erhalten ist und aus einer Zeit stammt, als die Mythenbildung noch in voller Thätigkeit war. Die Frage nach dem genauen Datum der vedischen Literatur geht uns hier nichts an, wenn es auch vielleicht gut ist, zu Nutz und Frommen derer, die mich beschuldigen, ihr Alter übertrieben zu haben, hier anzuführen, dass Sanskritisten mir stets vorgeworfen haben, dass ich mit 1200 v. Chr. ein viel zu spätes Datum für den Veda ansetze, während der verstorbene Professor Whitney 1500 v. Chr., andere 2000 oder gar 5000 v. Chr. als wahrscheinlichere Daten in Anspruch nehmen.

Ich bin sogar weiter gegangen und habe wiederholt erklärt, dass ich mich sehr freuen würde, wenn ich mich dem Zwange meiner eigenen Beweisgründe entziehen und der vedischen Zeit ein noch jüngeres Datum zuweisen könnte. Wie es aber auch um das chronologische Datum des Veda stehen mag, ich habe stets gefühlt, dass ohne eine Kenntniss der Periode der mythologischen Gährung, wie sie uns in den vedischen Hymnen und in den Brâhma*n*as entgegen tritt, es fast unmöglich gewesen wäre, die Mythologie irgend einer arischen Sprache und besonders die der Griechen und Römer zu verstehen. Leugnet das heutzutage jemand? Leugnet irgend jemand, dass wir, um die schwachen Stimmen des fernsten arischen Alterthums zu vernehmen, dem Veda nichts zur Seite stellen können? Wir dürfen nicht übertreiben, und ich fürchte, man hat in jüngster Zeit die Tiefe, bis zu der uns der Schacht des Veda hinableiten kann, bisweilen übertrieben. Er mag uns in Stand setzen, »den Stimmen der erdgeborenen Söhne Manu's« zu lauschen, wenn eine solche Metapher mit Rücksicht auf die ursprüngliche Bedeutung von Manu erlaubt ist; er wird uns aber kaum in Stand setzen, die unartikulirten Schreie der Söhne der Natur zu vernehmen, der Naturvölker, die man dicht hinter den Rücken der vedischen *Ri*shis lauern wähnte. Das hiesse zu viel für den Veda fordern. Wir können zum Beispiel aus dem alten Sanskrit-Namen für Tochter lernen, dass Tochter, duhit*ri*, ursprünglich die Melkerin bedeutete. Aber hinter diesem reizenden arischen Idylle ein noch ferneres Idyll zu entdecken, wo die Kühe noch nicht gemolken oder, weil duhit*ri* eine männliche Form ist, nur von Männern gemolken wurden, wie die himmlischen Kühe von Indra, das erfordert eine Kraft der Vision oder Einbildung, die nicht vielen gegeben ist. Vielleicht beweist ein künftiger Mannhardt, dass die Töchter des Hauses auch noch in viel späteren Zeiten nicht zu stolz waren, die Kühe zu melken, gerade wie unverheirathete Frauen im Englischen noch immer spinsters genannt werden, selbst nachdem das Spinnen lange ausser Mode gekommen ist.

Vieles, was klassischen Philologen unglaublich erscheint, existirt als eine einfache Thatsache im Veda. Was vom griechischen Standpunkte aus schon ferne Vergangenheit ist, liegt hier noch als lebendige Gegenwart vor uns. Was dem Gräcisten wild phantastisch erscheint, sieht der, welcher die vedischen Hymnen studirt, einfach als eine Thatsache vor sich. Man hat bezweifelt, dass Zeus irgend etwas mit dem Himmel zu thun habe, Apollon mit der Sonne, Athene mit dem Morgen; niemand aber kann es in Frage stellen, dass im Veda Dyaus aus dem Himmel, Savit*ri* aus der Sonne, Ahanâ aus dem Morgenlichte entstanden ist. Einige der furchtbarsten Greuel der griechischen Mythologie, blutschänderische Verbindungen zwischen Brüdern und Schwestern, ja zwischen Müttern und Söhnen, verrathen ihren physischen Ursprung im Veda, so dass jede Möglichkeit eines Zweifels ausgeschlossen ist. Wir dürfen nicht denken, dass die griechische und römische Mythologie vedische Mythologie auf einer späteren Stufe ist. Es besteht ebensowenig ein direkter Zusammenhang zwischen den beiden wie zwischen den Sprachen Griechenlands und Indiens. Die griechischen Götter sind nie vedische Götter gewesen, aber die griechischen wie die vedischen Götter sind denselben Keimen entsprossen, und diese Keime, nicht die ausgewachsenen Bäume sind es, mit denen es die vergleichende Mythologie hauptsächlich zu thun hat. Wenn wir die vedische und die griechische Mythologie als zwei parallele, derselben Quelle entspringende Ströme betrachten, können wir deutlich sehen, dass der vedische Strom einen ungeheuren Vortheil bietet, denn er erlaubt uns, ihn viel weiter zurück zu verfolgen, viel näher dahin, wo seine Quelle gewesen zu sein scheint, zu dringen, als das bei dem griechischen Strome möglich ist; ja, ich möchte sagen, wir gelangen soweit zurück, dass wir im Veda den Strom mythologischen Denkens bisweilen vor unsern Augen aus seiner wahren Quelle aufwallen sehen, aus dem menschlichen Herzen. Das rein chronologische Alter des Veda hat daher für uns wenig Bedeutung. Denn was würden wir gewinnen, wenn wir den Veda bis 6000 oder

4000 v. Chr. zurückdatiren könnten? Vor 2000 v. Chr. ist alles tohu va bohu, Leere und Dunkelheit, blosse Eitelkeit und Geistesquälerei, ohne einen Lichtstrahl von irgend woher. Die Hallucinationen, dass die vedischen Dichter nur durch wenige Generationen von den homines alali getrennt seien, von ihnen, »die der Musik der Morgensterne und den Rufen der Söhne Gottes gelauscht«, und die uns den Menschen in seinem ursprünglichen Zustand vor Augen stellen können, so wie er unmittelbar aus dem Geiste und den Händen Gottes oder, wenn wir Darwin glauben wollen, aus dem Leibe seiner Affenmutter hervorging, existiren, wenn sie je unter Gelehrten existirt haben, nicht mehr, und es ist kein Zeichen besonderer Tapferkeit, die Toten noch einmal tot zu schlagen. Im Ernste lässt sich nichts weiter behaupten, als dass wir in der arischen Literatur nichts Ursprünglicheres besitzen als den Veda, und dass es nutzlos scheinen dürfte, in irgend einer anderen Literatur nach der Vergangenheit jener Geisteswelt zu suchen, die sich uns im Veda eröffnet.

Die lettische Mythologie.

Vielleicht sollten wir eine Ausnahme zu Gunsten der Volkspoesie eines kleinen Zweiges der arischen Sprachfamilie machen, die bisher von Mythologen zu wenig beachtet worden ist, auf deren Wichtigkeit aber Mannhardt schon vor vielen Jahren hingewiesen hat — ich meine die lettische. Die Letten, die zusammen mit den Litauern eine selbständige Abtheilung des slavischen Zweiges bilden, zeigen, wie schon Bopp und Pott bemerkten, verschiedentlich Reste eines sehr ursprünglichen Charakters in ihrer Grammatik, wenn auch mit Bildungen einer viel späteren Zeit vermischt. Diese ursprünglichen Formen, die sich in der Sprache der Litauer bewahrt haben, haben verschiedene Gelehrte zu dem Glauben verleitet, die ganze Sprache zeige noch den Stempel der Ursprünglichkeit. Das ist indessen nicht der Fall, und wir müssen uns hüten, den-

selben Fehler in Bezug auf die mythologischen Elemente, die sich in den Volksliedern der Letten erhalten haben, zu begehen. Es lässt sich indessen nicht leugnen, dass wir neben vielen entschieden modernen Elementen voller christlicher und selbst muhamedanischer Ideen zu gleicher Zeit auch Gedanken und Ausdrücke finden, die in ihrer Einfachheit nicht nur vedisch sind, sondern uns in einzelnen Fällen sogar zu einer noch einfacheren, ursprünglicheren und verständlicheren Stufe zurückführen als die mythologische Phraseologie jener alten Hymnen. Wir dürfen nicht übertreiben, und da ich selbst nicht viel vom Lettischen verstehe, sollte ich mit grosser Zurückhaltung sprechen. Ich betrachte es als einen grossen Verlust, dass die Sammlungen über lettische und litauische Mythologie, die Mannhardt hinterlassen hat, und deren Herausgabe Dr. Berkholz aus Riga übernommen hatte (siehe Quellen und Forschungen, Bd. 51, S. XXIX), nie veröffentlicht worden sind. Seine litauischen Forschungen würden natürlich sogar noch werthvoller sein als das, was er uns über den lettischen Sonnenmythus hinterlassen hat, — denn das Litauische verhält sich zum Lettischen wie das Altnordische zum Mittelhochdeutschen — und sie würden uns wahrscheinlich den Schlüssel für viele Geheimnisse nicht nur in der lettischen, sondern auch in der griechischen und römischen Mythologie liefern. Ein grosser Schatz liegt hier verborgen; will niemand ihn heben? Indem ich mich auf Mannhardts Angaben verlasse, kann ich wenigstens so viel behaupten, dass es Fälle giebt, wo uns die Phraseologie des Veda seltsam oder kühn erscheint, wo sie aber nichtsdestoweniger durch die Phraseologie der lettischen und anderer slavischer Volkslieder bestätigt wird. Man hat bezweifelt, ob wir, wenn die vedischen Dichter einfach von der Kuh oder der Mutter der Kühe (Rv. IV, 52, 3) sprechen, berechtigt sind, diese Namen durch Morgenröthe zu übersetzen, und ob jemand mit gesundem Menschenverstand, anstatt zu sagen »es ist Morgen«, hätte sagen können, »die rothe Kuh liegt bei den schwarzen Kühen«. Allein in russischen Liedern (siehe Mannhardt, S. 308) ist die schwarze Kuh einfach ein

Name für die Nacht, der Tag heisst der graue oder der weisse Ochse und die Dämmerung der graue Bulle[1]). Die Morgenröthe wird im Veda beständig Divo duhitâ, die Tochter des Dyaus oder des Himmels, genannt. Wenn wir einen Zweifel über die Bedeutung dieses Namens haben könnten, würde der lettische Name für die Morgenröthe, Dẽwo dukte, gewiss alle Unsicherheit beseitigen. Sie wird ausdrücklich als Saulyte, die Sonne (d. h. des Morgens), oder Saules meita bezeichnet. Im Veda hören wir oft von vielen Morgenröthen oder Morgenröthen-Jungfrauen, und ebenso sprechen die lettischen Dichter von vielen schönen Himmelstöchtern oder Gottestöchtern, Dẽwo dukruzeles. Man hat bezweifelt, dass diese Tochter des Dyaus, die Ushas des Veda, in Griechenland durch Charis oder Aphrodite vertreten sein könnte. Aber die lettischen Lieder erzählen uns, wie die Morgenröthe unter ihrer goldenen Krone strahlt, und wie sie ihre goldenen Rosse mit goldenen Zügeln lenkt. Sie ist in den Augen der Letten offenbar zu einer Göttin der Schönheit und Liebe geworden, umworben vom Monde und von den Gottessöhnen. Am Morgen, heisst es, zündet der Morgenstern ihr Feuer an, am Abend macht der Abendstern ihr Bett. Es wird auch beschrieben, wie sie über den goldenen Apfel, der vom Apfelbaume gefallen ist, und über das goldene Boot, das im Meere versunken ist, weint. Hier haben wir einige jener mythologischen Keime, aus denen im Laufe der Zeit die üppige Vegetation der Mythologie erwächst. Was das für ein goldenes Boot ist, das im Meere versinkt und von der Tochter des Himmels betrauert wird (Nr. 32), ist, so zweifelhaft es auch anderswo sein mag, in der Mythologie der Letten unverkennbar. Es ist die untergehende Sonne, die im Veda von den

---

1) Afanasieff giebt in seinen »poetischen Naturanschauungen«, I, 659, eine Anzahl Räthsel voller mythologischer Keime; z. B.: Die schwarze Kuh hat alle Menschen totgestossen, die weisse Kuh hat sie wieder lebendig gemacht; die schwarze Kuh hat alle Menschen besiegt, die weisse Kuh hat alle wieder herausgeführt; die schwarze Kuh hat das Thor verrammelt; der graue Bulle sah durchs Fenster, u. s. w. Mannhardt, Lettische Sonnenmythen, S. 308, Note.

Asvins gerettet werden muss; es ist das goldene Schiff, auf dem Helios und Herakles vom Westen nach dem Osten fahren. Bisweilen ist es die Sonnentochter selbst, die ertrinkt, wie *K*yavâna im Veda, und wie *K*yavâna und ähnliche Helden im Veda von den Asvins gerettet werden müssen, so rufen auch die Letten die Gottessöhne (Διόσκοροι) an, mit einem Boote hinzurudern und die Sonnentochter zu retten (Nr. 34). Dies alles sind nur vereinzelte mythologische Elemente, aber darin liegt ihr Hauptinteresse; sie sind noch chaotisch, aber später sammeln sie sich um einen Mittelpunkt und werden in eine Art Ordnung gebracht, oft ohne Rücksicht auf ihre ursprüngliche Natur und Bestimmung. Wir können Widersprüche zwischen diesen mythologischen Aphorismen von Anfang an beobachten. Wie könnte es anders sein, wenn es jedem Dichter frei stand, die Naturerscheinungen nach seinem eigenen lieben Willen zu deuten? So berichten uns die lettischen Lieder z. B., dass der Gottessohn, der um die Sonnentochter wirbt, graue Rosse hat. Diese grauen Rosse werden aber an andern Stellen die Rosse des Mondes genannt und von den Gottessöhnen geritten, wenn sie um die Tochter der Sonne (Sûryâ) freien. Dann wieder heisst es, dass der Mond keine eigenen Rosse hat, oder dass der Morgen- und der Abendstern seine Rosse sind. In andern Liedern werden die Sterne die Freier der Sonnentochter genannt, und auch sie scheinen sie zu entführen, während der Mond, nachdem er sie entführt hat, sie verlassen zu haben und von Perkun für seine Treulosigkeit bestraft worden zu sein scheint. Ähnliche Widersprüche finden sich in Bezug auf die Freier der Sûryâ, der Sonnentochter, im Veda, und einige von diesen enthalten die Keime zu eben jenen Tragödien, die uns in den meisten Mythologien überraschen. Als die Sonne ihre Tochter dem Gottessohne versprochen und sie nachher dem Monde gegeben hatte, schnitt Perkun, der zu der Hochzeit eingeladen war, den Mond in Stücke und zerschmetterte die grosse Eiche. In andern Liedern wird von der Sonne gesagt, dass sie den Mond in Stücke geschnitten habe, weil er dem Morgenstern seine Verlobte

geraubt hatte (Nr. 71 b). Nachdem aber der Mond die Sonne geheirathet hatte, soll er sich in den Morgenstern verliebt haben und dafür von Perkun entzwei geschnitten sein (Nr. 77).

Der Himmelsbaum.

Oft wird in den lettischen Liedern ein grosser Eichenbaum oder Apfelbaum oder Rosenstock erwähnt, und es scheint mir kaum einem Zweifel zu unterliegen, dass er einen imaginären Baum bedeutet, an dem man sich die Sonne täglich im Osten aufwachsen dachte. Die Sonne wird sowohl die Rose als auch der goldene Apfel genannt, und da eine Rose und ein Apfel immer einen Stamm erfordert, an dem sie wachsen können, so glaubte man, dass jeden Morgen ein unsichtbarer Baum aufschösse, bis zum Mittag höher und höher wüchse und am Abend wieder heruntersänke oder abgehauen würde, so dass alle seine Zweige verstreut wurden. So liesse sich in gewisser Weise etwas erklären, was bisher für viele Mythologen ein grosses Räthsel gewesen ist, nämlich der Weltbaum, von dem Kuhn und andere sprechen, als ob jedermann wüsste, was er bedeutete, während es mir immer sehr schwer erschienen ist, einen klaren Begriff mit jenem Namen zu verbinden. Wenn man sich auch die Wolken als einen Theil jenes Baumes dachte, so dürfte er dem deutschen Wetterbaume sehr nahe kommen, dem Baume der Donnerwolken, den man erfunden zu haben scheint, weil auch die Wolken wie das Laub eines Baumes eine Stütze oder einen Stamm voraussetzten, an dem sie wachsen oder auf dem sie ruhen könnten. Behalten wir diese lettische Vorstellung von einem Sonnenbaume im Auge, mag es nun ein Rosenstock (Nr. 84) oder ein Apfelbaum oder eine Eiche sein, so werden wir verstehen, wie man fabeln konnte, dass die Sonnentochter auf dem Rosenbaum zum Himmel stiege (Nr. 83) wie Hans auf der Bohnenranke, und wie dieselbe Sonnentochter über den Apfel weinte, der vom Baume gefallen war (Nr. 28). Jener Apfel ist natürlich die Sonne, die täglich

im Westen niederging und dort liegen blieb, bis ein Gott oder ein mächtiger Held sie wiedergewinnen konnte[1]).

So bekommen wir, glaube ich, einen verständlichen Hintergrund für den Apfel oder die Äpfel der Hesperiden, die Herakles als der heroische Repräsentant der Sonne zurückbringen musste. Die Geschichte wird ursprünglich nichts anderes gewesen sein, als dass die Morgensonne der Apfel war, der am Abend vom Baume gefallen war, und den niemand anders als ein mächtiger Held, ein Herakles, der selber der Sonne entstammte, zurückbringen konnte. Wenn diese Umrisse einmal gegeben sind, wird alles Übrige, was wir von den Arbeiten des Herakles bei der Wiederherbeischaffung des Apfels oder gar der Äpfel der Hesperiden hören, mehr oder weniger verständlich werden.

Iason und das goldene Vliess.

Derselbe Baum, als die grosse, von Drachen bewachte Eiche, kann uns zu der Erklärung der Thaten eines andern Helden verhelfen, nämlich der des Iason (Ἰάσων). Wir müssen natürlich wie die Griechen selbst unterscheiden zwischen Ἰασίων, dem Sohne des Zeus und der Elektra (oder Hemera) und dem Bruder des Dardanos, der auf dem dreimal geackerten Felde mit Demeter den Plouton oder Ploutos erzeugte und von dem Donnerkeile des Zeus erschlagen wurde, und Ἰᾰ́σων, dem Sohne des Aison und der Polymede, dem Enkel des Kretheus von Iolkos, dem berühmten Gewinner des goldenen Vliesses und der Medeia, der Tochter des Aietes. Allein es ist schwer, die Namen und ihre Nebenformen auseinander zu halten; nur hat Ἰᾰ́σων, der Argonaute, ein kurzes i und ein langes â, während, wenn ich mich nicht irre, Ἰασίων, Ἴασος, Ἰάσιος, Ἰασεύς ein

1) Der Sonnentochter wird gesagt, sie solle nicht über den Apfel weinen, da Gottes Söhne am Morgen kommen und den goldenen Apfel wirbeln (Nr. 29) oder heraufrollen würden; vgl. Sisyphos.

langes î und ein kurzes a haben, weil der Name Sk. Vivásvân, Sonne, entspricht, was, ins Griechische übertragen, ϝιϝάσϝων, d. i. Ἰάσων oder Ἰασίων lauten würde. Der Überlieferung nach war Iâson von Cheiron erzogen worden und hatte von ihm den Namen Iâson, d. i. der Heiler, anstatt seines früheren Namens Diomedes empfangen. Hier würde also das lange â von ἰᾶσθαι richtig sein, wenn auch daraus nicht folgt, dass Ἰάσων ursprünglich Heiler bedeutete. Allein der Geliebte der Demeter, der nicht nur Iăsion, sondern auch Iăsos und Iăsios heisst, hatte ursprünglich ein kurzes a, und sein i wurde verlängert, um den Namen im Hexameter möglich zu machen. Dieser Iăsion, ursprünglich Iăson, steht also für Vivásvân, die Sonne, und wer anders konnte mit Demeter die Gabenfülle des Ackers hervorbringen als die Sonne?

Was den andern Iâson betrifft, so bot er sich, wofern er nicht ursprünglich ebenfalls Vivásvân, die Sonne, war und später fälschlich als ein Heiler, ein ἰατρός, gedeutet wurde, bereitwilligst als der Hauptheld in verschiedenen Abenteuern des Argonauten Iâson dar. Bedenken wir, dass Phrixos, nachdem er die Helle (eine andere Sûryâ) verloren, das goldene Vliess nach Aia gebracht hatte, nach dem Lande des Aietes, der der Gatte der Idyia (der Wissenden, ein Name der Hekate) und der Vater der Medeia (der Weisen) war. Es ist allerdings schwer, eine Etymologie für Aia vorzuschlagen. Selbst wenn es für Gaia stehen könnte, so würde damit wenig gewonnen sein. Mimnermos, bei Strabo I, 2, giebt uns indessen einen Fingerzeig, wenn er erzählt, dass Aia das Land war, wo die Strahlen (ἀκτῖνες) des schnellen Helios in einer goldenen Kammer an der Küste des Oceans verschlossen gehalten wurden. Wenn das zu seiner Zeit der Volksglaube war, so war Aia der Westen, wo Helios alltäglich seine Strahlen niederlegt, wie die Sonnentochter ihre Krone ablegt, und wo er sich aufhält, bis er wieder mit seinen Strahlen im Osten zum Vorschein kommt. Spätere Dichter sprechen von einem Aia im Westen, das sie der Kirke zuweisen, und einem andern Aia im Osten, das dem Bruder der Kirke, Aietes,

gehört. Beide sind, was wohl zu beachten ist, Kinder des Helios und der Perse. In der Odyssee ist Aia deutlich das Aia im Westen[1]).

Die nächste Frage ist: »Was kann das goldene Vliess bedeuten?« Es war das Fell des goldenen Widders, auf dem Phrixos und Helle, die Kinder der Nephele, den Hellespont überschritten hatten. Helle (Sûryâ) war, wie die Sonnentochter, dabei ertrunken, während ihr Bruder Phrixos (leicht bewegte Wasserfläche) nach seiner Ankunft in Aia das Vliess des Widders[2]), auf dem er und seine Schwester geritten waren, an einer grossen, von einem Drachen bewachten Eiche aufhing. Die Letten scheinen von der gefahrvollen Reise des Phrixos und der Helle nichts zu wissen; sie kennen aber ein wollenes Tuch, das Maria, hier die Sonnentochter, an der grossen Eiche aufgehängt hatte, und das mit dem Blute der Eiche bespritzt wurde, als Perkun sie umhieb (Nr. 72). Dies wollene Tuch wird in den lettischen Liedern oft erwähnt. Es musste gereinigt, gewaschen und getrocknet werden. Wir haben schon gesehen, dass die grosse Eiche, die im Westen wächst, in Wahrheit mit dem Sonnenbaume[3]) identisch ist, der am Morgen aufwächst und allabendlich umgehauen wird. Es war verboten, die Zweige dieser Eiche abzubrechen, aber die Sonnentochter brach sich doch einen goldenen Zweig (Nr. 45, 82)[4]). Das rothe wollene Tuch, das die Sonnentochter an der Eiche auf-

1) Im *S*atapathabrâhma*n*a, VIII, 4, 2, 11, findet sich ein Name der dunklen Monatshälfte, der sich mit αἶα identificiren liesse, nämlich ayava. Allein selbst wenn diese Identificirung lautlich statthaft sein sollte, würde sie uns doch nicht zur Aufdeckung der ursprünglichen Bedeutung des Landes des Aietes verhelfen.

2) Vgl. Babrius 93, 7, κριὸς βαθείῃ φριχὶ μαλλὸν ὀρθώσας.

3) Sun-beam = Zonnenboom (Willems Belg. Museum, I, 326).

4) Derselbe Baum heisst im Finnischen puu Jumalan, der Baum Gottes, im Est. Taara tamme, die Eiche Taara's, die der Sonnensohn, Est. Paiwapoega, oder Taara's Sohn gepflanzt hatte. Wenn es aber heisst, dass dieser Baum den ganzen Himmel überschattet und Sonne und Mond zu scheinen verhindert, so scheint er mehr der Wetterbaum als der Sonnenbaum zu sein.

hängte, kann kaum etwas anderes bedeuten als die Abendröthe oder die untergehende Sonne, die bisweilen ihr rothes Kleid genannt wird. Wenn es heisst, dass dieses wollene Tuch, als es ausgebreitet war, voller Silberstücke war (Nr. 37), so kann sich das nur auf die silbernen Sterne beziehen, die an der Stelle aufgegangen sind, wo vorher das Abendroth sich ausgebreitet hatte.

Wenn wir nun dies rothe Tuch an der Eiche als die ursprüngliche Form des in Aia, d. h. im Westen, an der Eiche aufgehängten Vliesses betrachten, so ist es klar, dass seine Wiedergewinnung durch einen Helden einfach eine Wiederholung der Zurückgewinnung des goldenen Apfels durch Herakles ist. Diese Zurückgewinnung konnte nur das Werk eines Sonnenhelden sein, der den nächsten Tag bringt und mit Recht Vivásvân oder Iăson, die Sonne, (noch nicht Iâson, der Heiler) genannt werden und der Vater der beiden Asvins und der Gatte der Erinys (Sara*n*yû) sein konnte. Die Grundidee dieses Zuges des Iăson ebenso wie verschiedener von den Arbeiten des Herakles, wie z. B. der Gewinnung der Äpfel der Hesperiden, der Erlangung des Gürtels der Hippolyte (auch die Sonnentochter hat ihren Gürtel), der Jagd nach der goldhörnigen kerynitischen Hindin (gewöhnlich als eine Repräsentantin des Mondes gefasst), scheint immer die gleiche gewesen zu sein, nämlich die Zurückbringung der westlichen Sonne. Wir müssen annehmen, dass es zunächst alte Redensarten unter dem Volke gab, wie »die grosse Eiche ist umgehauen«, »das rothe Wollentuch ist ausgebreitet«, »der Gürtel ist zurückgebracht«, »der goldene Apfel im Westen ist gefunden«, »die goldhörnige Hindin ist gefangen«, die alle nichts weiter besagten, als was wir dadurch ausdrücken, dass wir sagen, das helle Sonnenlicht ist wieder da. Da diese Wiederkehr oder Wiedererlangung des Lichtes nicht von selber vor sich gehen konnte, so musste man einen Macher erfinden, um die Arbeit zu verrichten, und dieser Macher konnte wieder nur die Sonne in ihrem täglichen, halb vermenschlichten Charakter sein. Das alles mag sehr seltsam klingen, allein

dem, der sich mit alten Sprachen beschäftigt hat, ist es nichts Fremdes. Wir müssen nur warten, bis wir aus alten litauischen Quellen noch mehr Licht empfangen, als was Mannhardt uns schon aus der jüngeren lettischen Dichtung gegeben hat. Wo es sprüchwörtliche Redensarten und volksthümliche Räthsel gab, da musste sich die Mythologie in Fülle entwickeln, und phantasiereiche Grossmütter gaben sicherlich bereitwilligst auf alle möglichen Fragen Antwort. Wenn z. B. die alten Leute gefragt wurden, wer denn die Kronen und Gürtel für die Sonnentochter und die Gottessöhne gemacht habe, so erzählten sie gewiss bald von einem Himmelsschmiede, der Kronen und Gürtel und Ringe und Sporen mache, und deuteten nach den Sternen als den Funken, die aus seiner Esse fliegen und in das grosse Wasser fallen[1]).

Die Vergangenheit der vedischen Mythologie.

Dies muss genügen, um zu zeigen, in welchem Sinne man von den lettischen Liedern behaupten kann, dass sie uns sogar einen Einblick in die Vergangenheit der vedischen Mythologie gewähren. Wenn dem so ist, wird man natürlich sagen, dass das Studium der Mythologie der Tasmanier oder der Bewohner der Andamanen uns noch weiter zurückführen werde. Das mag richtig sein, wenn wir auch nie vergessen dürfen, dass die Litauer Âryas sind und die Mincoupies nicht. Aber ich bin nicht im Geringsten gegen irgend einen Versuch, den richtigen Schlüssel zu den Räthseln der Mythologie zu finden, wo immer man ihn auch suchen mag.

Ich habe über diese Spekulationen ausführlich gehandelt und will hier nur noch eins hinzufügen. Was mir überraschend erscheint, ist, dass keiner von den Vertretern jener Ansichten gesehen hat, dass es nothwendig ist, erst einmal zu beweisen, dass die palaeolithischen Wilden von heute oder

1) Siehe Mannhardt, Nr. 36—38.

gestern ihr Leben oder ihre historische Entwicklung auf der Erde nur einen Tag, ja nur eine Stunde, früher oder später begannen als die Âryas Indiens oder Litauens. Wir wissen aus den Sprachen und einzelnen sehr komplicirten Gebräuchen uncivilisirter Rassen, dass es mit jenen sogenannten Söhnen der Natur gar oft bergauf und bergab gegangen ist, ehe sie zu dem wurden, was sie heute sind, und doch hat noch niemand zu beweisen versucht, dass ihre Geschicke bergauf und bergab genau die gleichen gewesen seien wie die der Âryas. Wir müssen versuchen, klar zu denken, und dürfen uns nicht durch blosse Wahrscheinlichkeiten hinreissen lassen. Geben wir einmal zu, dass die Âryas Wilde gewesen sein müssen: folgt daraus denn wirklich, dass alle Wilden gleich waren? Sind etwa alle civilisirten Rassen einander gleich? Und müssen die arischen Wilden bei der Schaffung ihrer Mythen und Gebräuche genau so verfahren sein wie andere Wilde? Sogar moderne Wilde weichen in sehr charakteristischer Weise von einander ab. Wie Dr. Bleek bemerkt hat, erklärt die einfache Thatsache, dass die Bântu-Sprachen kein Masculinum und Femininum besitzen, die Armuth ihrer Mythologie. Wer will denn bestimmen, welche Stufe der Wildheit direkt oder indirekt der Kindheit der Âryas zu Grunde liegt, die indianische oder die afrikanische, die der Tasmanier oder die der Andamanen?

Der zusammengesetzte Charakter der Mythologie.

Alte Sprachen, alte religiöse Anschauungen und Gebräuche haben sich nicht nach Regeln gebildet. Selbst wenn wir zugeben müssten, dass alle menschlichen Wesen gleich geboren wären, so ist doch die Umgebung, in der sie gelebt, stets sehr verschieden gewesen, und ihre Geisteserzeugnisse müssen in Folge dessen ebenfalls sehr verschieden gewesen sein. Die Mythologie ist nicht etwas, was mit Nothwendigkeit so ist, wie es ist. Ihre Entwicklung wird durch eine

Unzahl von Nebenumständen bestimmt, durch eine Unzahl von bekannten und unbekannten Einflüssen, sogar durch individuelle Dichter und Weise. Wenn sie uns erreicht, so ist sie schon durch zahllose Hände gegangen. Sie bildet dann ein ungeheures Konglomerat, das kaum irgend etwas ausschliesst, was je durch den Kopf eines Menschen gegangen ist. Was würden wir wohl sagen, wenn Geologen, nachdem sie in einem ihrer Puddingsteine Muscheln oder Spuren von Feuersteinen gefunden, behaupten würden, dass diese Konglomerate nothwendigerweise aus Muscheln und Feuersteinen bestehen müssten? Ja, das ist aber genau das, was viele von unsern vergleichenden Mythologen in der letzten Zeit gethan haben. Wenn sie z. B. entdeckt hatten, dass einzelne mythologische Götter und Helden historische Charaktere seien, so stellten sie flugs die Theorie auf, dass alle Götter und alle Helden ursprünglich wirkliche Männer und Frauen gewesen seien. Wir haben gesehen, wie die Geschichte von der vor Phoibos fliehenden Daphne als die Erinnerung an ein Abenteuer erklärt wurde, wie es jeden Tag passiren könnte, dass nämlich ein Fräulein namens Morgenroth von einem rohen Patrone, Herrn Sonne, verfolgt wurde.

Als die Ethnologen sahen, dass gewisse Stämme einem Steine oder einer Muschel oder einem Löwenschwanze Verehrung erwiesen, wurde der Fetischismus sofort zum Schlüssel für alle mythologischen und religiösen Räthsel. Dass Fetische Gegenstände sind, die ohne irgend einen ersichtlichen Grund verehrt werden, soweit es ihre Verehrer betrifft, während andere Gegenstände, die jetzt oft als Fetische klassificirt werden, wie Amulette, Kreuze, Reliquien, Palladien, Yûpas oder Maibäume, wenn sie überhaupt verehrt werden, doch jedenfalls aus sehr leicht begreiflichen Gründen verehrt werden, das übersah man dabei vollständig.

Sobald es bekannt wurde, dass in verschiedenen Sprachen, alten wie modernen, die Namen einiger göttlicher oder halbgöttlicher Wesen ursprünglich Löwe oder Stier bedeuteten,

wurde der Totemismus zur Tagesordnung und wurde in der eindringlichsten Weise als die Grundlage aller religiösen und mythologischen Verehrung gepredigt. Der Einwand, dass ein Totem ursprünglich ein Stammabzeichen bedeutete, wurde als scholastische Pedanterie behandelt, bis die totemistische Epidemie endlich sogar Leute ergriff, die vor dieser Kinderkrankheit hätten sicher sein sollen.

Es ist eine wohlbekannte und leichtverständliche Thatsache, dass viele, civilisirte wie uncivilisirte, Völker das Andenken ihrer Väter, Grossväter und Urgrossväter bewahren, dass sie ihre Namen in Ehren halten und sie oft bei ihren Mahlzeiten und bei andern Gelegenheiten mit einfachen Spenden ehren.

Das alles ist menschlich und verständlich und in diesem Sinne ursprünglich. Wenn sich ältere Spuren solcher Gebräuche bei modernen Wilden finden, so enthalte man sie uns ja nicht vor. Nur dürfen wir uns nicht zu einer blinden Annahme von Ahnenverehrung hinreissen lassen, wie Herbert Spencer sie vorträgt, oder den Totemismus oder Fetischismus oder Animismus als die Lösung aller Probleme der Religion und Mythologie betrachten.

Andererseits würde es, wenn wir einmal den umfassenden Charakter der Mythologie erkannt haben, Thorheit sein, zu leugnen, dass es im Veda, im Homer oder selbst in der Bibel Beispiele für jene Dinge giebt, die man mit den äusserst schlecht definirten Bezeichnungen Fetischismus oder Totemismus oder Ahnen-Spiritismus belegt hat; allein wenn es solche Beispiele giebt, so müssen sie einzeln, jedes nach seinem eigenen Werthe, behandelt werden. Es hiesse die Frage von vorneherein bejahen, wollte man behaupten, dass diese vereinzelten Fälle Überreste aus einer vollständigen Periode alten Denkens und alter Verehrung seien, aus einer Periode, die aus nichts weiter als aus Fetischismus, Totemismus oder Spiritismus bestand, wie sie von den Vorfahren aller arischen Völker, ja, des ganzen Menschengeschlechtes geübt wurden. Man könnte mit Leichtigkeit sogar in unserer eigenen Zeit

Beispiele für jene Erscheinungen finden, die wir unter jenen unbestimmten Bezeichnungen zusammenfassen sollen.

Giebt es nicht bei uns Priester und Nonnen, die Amulette (Fetische) tragen? Giebt es nicht Soldaten, die bereit sind, für ihre Fahnen (Totems) zu sterben? Giebt es nicht Gottesdienste zur Erinnerung an längst verstorbene Verwandte? Es ist aber eine feststehende Thatsache, dass wir auch bei den am weitesten zurückgebliebenen Wilden niemals eine Religion finden, die ausschliesslich in einem Glauben an Fetische, an Totems oder an die Geister der Vorfahren besteht[1]). Ein eingehenderes Studium hat noch stets gezeigt, dass es Bestandtheile oder Anwüchse oder Auswüchse eines umfassenderen und fasslicheren Glaubens sind, und dass der Einfluss der Naturerscheinungen in den religiösen Überlieferungen wenn nicht aller, so doch der meisten jener sogenannten Fetisch-Verehrer, Totemisten oder Spiritisten zu Tage tritt[2]).

Der vorwiegend physische Charakter der vedischen Götter.

Ich glaube trotz der Versicherungen des Gegentheils nicht, dass ein wirklicher Kenner der vedischen Literatur jemals den physischen Ursprung der vedischen Götter geleugnet hat und in die Reihen derer eingetreten ist, die in ihnen Ahnengeister, Fetische oder Totems erblicken. Prof. Tiele hat entschieden gegen die Annahme protestirt, dass er sich je der Schule von Gaidoz angeschlossen habe. Was Barth betrifft, so erklärt er in nicht misszuverstehenden Worten: »Niemand bestreitet mehr, dass die Mythen von Anfang an der

1) M. M., Ursprung und Entwickelung der Religion, S. 119: »Keine Religion besteht bloss aus Fetischismus.«

2) Siehe M. M., Presidential Address at the Anthropological Section of the British Association in 1891, S. 12.

natürliche und volksthümliche Ausdruck sehr einfacher Thatsachen waren, dass besonders die ältesten Mythen auf die gewöhnlichsten Naturerscheinungen Bezug haben, dass sie in hohem Grade von der Sprache abhängen«[1]. Und Prof. Oldenberg, der mir allerdings an einigen Stellen viel zu sanguinisch in seinen Hoffnungen zu sein scheint, die Vorbedingungen und die Erklärungen der vedischen Mythen und Gebräuche bei den Niedrigsten der Niedrigen zu finden, erklärt doch ohne Zögern in seiner Religion des Veda (S. 53), dass »als ein vornehmster Grundstock der vedischen Mythen Naturmythen zu erwarten sind«. Was wollen wir mehr? Bei einer späteren Gelegenheit hat sich Prof. Oldenberg sogar noch sorgfältiger vor der Annahme verwahrt, dass er zu unsern sogenannten Gegnern übergegangen sei. Er zeigt deutlich die Entwicklung der arischen Mythologie während der drei aufeinander folgenden historischen Perioden, der indo-europäischen, der indo-iranischen und der vedischen, und wenn er eine noch fernere Stufe der Wildheit vor dem Beginne der arischen Periode annimmt, so ist das etwas, dessen Möglichkeit niemand bestreiten wird, wenn es auch bis jetzt ausserhalb der Sphäre praktischer Wissenschaft zu liegen scheint und uns daher zunächst nicht zu kümmern braucht.

Das Alter der vedischen Literatur.

Es giebt viele Punkte, über die unter den Sanskritisten völliges Einverständniss herrscht, wenn sie auch öffentlich nicht oft erörtert werden, aus dem einfachen Grunde, weil es keine bestimmten Thatsachen giebt, die man als die Grundlagen jenes Einverständnisses hinstellen könnte. Wir sagen z. B., die Zeit der vedischen Dichtung sei ungefähr 1200 bis 1500, aber wir meinen damit nichts weiter, als dass wir keine Thatsachen haben, die uns berechtigen, ein früheres oder späteres Datum anzusetzen.

---

1) Natürliche Religion, S. 408.

Allein jeder, der die vedischen Hymnen kennt, weiss, dass sie mit unumgänglicher Nothwendigkeit unbestimmte Perioden intellektueller und sprachlicher Entwicklung voraussetzen, Perioden, die ein bloss chronologisches Senkblei nie wird ergründen können. Man mag sagen, dass Kinder schnell lernen, etwas wahrzunehmen, zu begreifen und zu sprechen, und dass das Gleiche in der Kindheit unserer Rasse der Fall gewesen sein mag. Allein es handelt sich hier nicht um Jahre; es handelt sich um ungeheure Perioden intellektueller Entwicklung, die verflossen sein müssen, ehe ein Nomen gebildet und deklinirt werden, ehe ein Verbum geschaffen und konjugirt werden konnte. Was die Entwicklung des religiösen Denkens betrifft, so können wir deutlich sehen, wie in den vedischen Hymnen ein altes Göttergeschlecht, die Asuras, wie Dyaus und Varu*n*a, im Aussterben begriffen ist, und wie die neuen Götter, die Devas, noch zwischen ihrer physischen und ihrer moralischen Bedeutung schwanken. Einige der gewöhnlichsten Wörter, wie ya*gñ*a, Opfer, brahman, Wort und Gebet, *ri*ta, Gesetz und Ordnung, Aditi, das Jenseits, haben im Veda schon ihre etymologische Bedeutung verloren und lassen uns den Eindruck, dass sogar ihre traditionelle Bedeutung schon sehr unsicher geworden war. Die Periode, in der diese Wörter sich gewissermassen selber erklärten, liegt weit jenseits der Periode der vedischen *Ri*shis. Es giebt ausserdem einen ganzen Strom des Denkens und der Sprache in Indien, der in seiner literarischen Form als nachvedisch behandelt wird und zwar mit Recht, der aber Ideen voraussetzt, die, da sie sich in der vedischen Literatur nicht finden, anderswo existirt und eine parallele Entwicklung durchgemacht haben müssen und offenbar bis in die vedische oder sogar vorvedische Zeit zurückgehen. Die epischen Elemente, die im Mahâbhârata und Râmâya*n*a gesammelt vorliegen, bedurften einer langen Zeit der Entwicklung, ehe sie in jenen Riesengedichten gesammelt werden konnten. Und dasselbe gilt von der Rechtsliteratur und von vielen Volkssagen, die uns zum erstenmale in den *S*âstras der Brahmanen und den *G*âtakas der Buddhisten

begegnen, nicht etwa als neue Erzeugnisse, sondern als alte Überlieferungen oder sogenannte Sm*ri*ti, Erinnerung, im Gegensatz zu *S*ruti, Offenbarung.

Aber das ist noch nicht alles. Wir wissen, dass es eine Zeit gab, als die Âryas von Persien und Indien noch nicht getrennt waren, und wir haben historische Reste aus jener Periode in dem, was Veda und Avesta gemeinsam haben, sei es in Bezug auf Sprache oder Religion oder Ceremoniell oder Mythologie. In jener Periode muss der alte Name für Gott, Asura, der anerkannte Name für die Götter gewesen sein, denn ahura = asura ist das erste Element in dem Namen der höchsten Gottheit, Ahurô-mazdâo, während deva überhaupt nicht als ein Name für Gott oder Götter gebraucht wurde.

Ferner, vor jener indo-iranischen Periode war jene ebenso historische Periode, die der arischen Trennung vorausging, und die ihre Geschichte in den Annalen der den beiden grossen Zweigen jener Familie, dem südlichen und dem nördlichen, gemeinsamen Wörter besitzt. Wenn wir die geistige Arbeit, die jener Periode zugewiesen werden muss, bedenken, werden wir in der That zögern, ihr irgend welche bestimmten chronologischen Grenzen zuzuweisen.

Und wenn wir uns nun fragen, ob jener pan-arischen Periode eine Periode sogenannter Wildheit oder vielmehr einer besondern Art von Wildheit, nordamerikanischer oder südafrikanischer, unmittelbar vorausgegangen sein kann, so bin ich sicher, dass jeder echte Gelehrte Bedenken tragen wird, sich zu einer dieser weitgehenden Theorien zu bekennen.

*S*raddhâ.

Ein Beispiel wird deutlich machen, was ich meine. Wenn wir ein Wort nehmen wie »Glaube« oder »glauben«, so mag es uns sehr einfach und natürlich erscheinen; dass aber der Begriff des Glaubens im Gegensatz zu Sehen, Wissen, Leugnen

oder Zweifeln nicht so leicht geschaffen wurde, geht am klarsten aus der Thatsache hervor, dass wir in den Wörterbüchern vieler uncivilisirter Völker vergebens nach ihm suchen. Sogar die Griechen sprechen nicht oft vom Glauben, wenn sie auch ein Wort dafür besitzen. Was sie anempfehlen, ist eher εὐσέβεια, Ehrfurcht, Frömmigkeit, als πίστις, Glaube. Blossen unbestimmten Glauben, οἴησις, nannte Heraklit ἱερὰ νοῦσος, eine heilige Krankheit. Wenn wir nun im Sanskrit *s*raddadhmas und im Latein crêdimus, im Sk. *s*rad-dadhau und im Latein crêdidi, im Sk. *s*rad-dhitam und im Latein crêditum finden, so können wir nicht bezweifeln, dass diese Wörter existirten, ehe die Brahmanen nach Indien kamen, ehe die Âryas Indiens und Persiens sich von einander trennten, ja ehe sich die ursprüngliche arische Familie in ihre zwei Zweige theilte. Und wenn das Wort gebildet worden war, so muss auch der Begriff des Glaubens in seiner einfachsten Form vor jenem Zeitpunkte gebildet worden sein. Allein was bedeutete dieses *s*rat in *s*rad-dadhau, d. i. ich mache oder nehme als *s*rat, ein Wort, das nur geringe Spuren in crêdo für cred-do hinterlassen hat? Darmesteter identificirte *s*rat oder *s*rad mit h*ri*d, Herz, lat. cor, gr. καρδία, got. hairto, irisch cride, wonach die ursprüngliche Bedeutung »ins Herz legen, zu Herzen nehmen« gewesen sein würde. Ist dies aber der Keim der Idee, die »Glauben« ausdrückt? Über die lautliche Schwierigkeit, dass *s* (*s*rat) und h (h*ri*d) in zwei gleichzeitigen Wörtern im Sanskrit wechseln, liesse sich vielleicht hinwegkommen; allein es giebt eine Stelle im Rigveda, die Darmesteter nicht beachtet hat, die es unmöglich macht, *s*rat die ursprüngliche Bedeutung »Herz« zuzuschreiben. In Rv. VIII, 75, 2 lesen wir: *s*rát ví*s*vâ vấryâ k*ri*dhi, »Mache alles Gewünschte wahr, o Agni«. Hier würde die Bedeutung Herz unmöglich sein; *s*rat scheint wahr zu bedeuten, *s*rat-k*ri* wahrmachen, *s*rat-dhâ für wahr halten. In einigen Stellen lässt sich *s*raddhâ durch Versprechen, Zusage wiedergeben, z. B. Rv. I, 108, 6: —

Yât ábravam prathamám vâm *vrin*ân*áh*
Ayám sóm*ah* ásurai*h* n*ah* vihávy*ah*
Tấm satyấm *s*raddhấm abhí ấ hí yâtám
Átha sómasya pibatam sutásya.

»Was ich sagte, als ich zuerst euch anbetete, »Dieser unser Soma ist von den Göttern zu begehren«, auf dieses wahre Versprechen hin kommt herbei und dann trinkt von dem Soma, der für euch gepresst ist.«

Auch in VI, 26, 6, tvám *s*raddhấbhi*h* mandasân*áh* sómai*h*, scheint die einzig mögliche Bedeutung zu sein »Du, der du dich an unsern Gelübden und Soma-Opfern freust«. Am häufigsten werden sowohl das Verbum als auch das Substantiv im Sinne von Vertrauen und Glauben an die Götter und ihre Macht gebraucht; in diesem Falle werden sie mit dem Dativ konstruirt. Rv. I, 55, 5: —

Ádha *k*aná *s*rát dadhati tvíshimate
Índrâya vá*g*ram nighánighnate vadhám.

»Dann wahrlich glauben die Menschen an Indra, den feurigen Krieger, der wieder und wieder den Donnerkeil schleudert.«

Im Lateinischen haben wir schon den Akkusativ in »Alte tonantem credidimus Jovem«, wie wir ihn auch erklären wollen. Die vedischen Dichter berufen sich thatsächlich auf die mächtigen Werke Indra's, um die Leute an ihn glauben zu machen. Rv. I, 103, 5: —

Tát asya idám pa*s*yata bhû́ri push*t*ám
*S*rát Índrasya dhattana vîryầya.

»Schauet dieses sein grosses, mächtiges Werk und glaubet an die Macht Indra's.« Die regelmässige Folge der Himmelserscheinungen wird bisweilen als eine Gewähr für Sehen und Glauben hingestellt. Rv. I, 102, 2: Asmé sûryâ*k*andramásâ abhi-*k*ákshe *s*raddhé kám Indra *k*arat*ah* vitarturám, »Sonne und Mond gehen dahin im Wechsel, auf dass wir sehen und glauben«.

Im Sinne von vertrauen, sich auf etwas verlassen,

wird *s*rat-dhâ auch mit dem Akkusative konstruirt. Rv. I, 103, 3: Sáh *g*âtû'bharmâ *s*raddádhânah *ó*gah púrah vibhindán a*k*arat ví dâ'sîh, »Er, der Träger des Donnerkeils, auf seine Stärke vertrauend, ging dahin, die feindlichen Festen in Stücke schlagend.« Ich erwähne dies alles, um zu zeigen, durch wie viele aufeinanderfolgende Phasen des Denkens der arische Geist sich seinen Weg gebahnt haben muss, ehe ein Begriff wie Glaube fertig gestellt war, wie er uns in einem der ältesten arischen Composita *s*rat-dhâ verkörpert vorliegt. Und doch muss das alles lange vor der vedischen, lange vor der indo-iranischen, lange vor dem Ende der pan-arischen Periode beendigt worden sein, weil wir nur so das Vorkommen von *s*raddhitam im Sanskrit neben crêditum im Lateinischen erklären können. In eine wie ferne Zeit uns die Geschichte dieses Compositums zurückführt, dürfte sich chronologisch schwer bestimmen lassen; psychologisch indessen ist sie sicherlich ein gut Stück jünger als die angebliche Periode der arischen Wildheit. Ehe man Leute auffordern konnte, an die Götter zu glauben, mussten die Götter (seien es nun asuras oder devas) geschaffen worden sein, ja es muss eine Periode von primitivem Skepticismus vorausgegangen sein, ehe der Glaube ein Erforderniss werden und fast als eine Tugend hingestellt werden konnte (Rv. II, 26, 3; I, 104, 7). Die Götter, an die die Menschen glauben sollten, waren im Veda die Götter der Natur. Niemand, der den Veda kennt, kann daran zweifeln; niemand, und hätte er eine noch so grosse Schwäche für ethnologische Spekulationen, würde je das geringste Zugeständniss in Betreff dieses Grundprincipes der vergleichenden Mythologie machen. Unsere erste Pflicht ist daher, zu versuchen, ob wir den Veda aus sich heraus interpretiren können. Der nächste Schritt besteht darin, dass wir in den verwandten Sprachen und in den verwandten Mythologien nach Aufklärung suchen. Erst wenn das alles umsonst ist, wird es an der Zeit sein, einen liebevollen Blick auf das Folklore unverwandter und uncivilisirter Rassen zu werfen. Allein ich muss gestehen, bis jetzt kenne ich nur sehr wenige Fälle, wo Tasmanier,

Mincoupies oder Schwarzfüsse sich uns auch nur halb so nützlich erwiesen haben wie selbst Sâya*n*a's vielgeschmähter Kommentar.

Die Beziehungen zwischen der vedischen und den übrigen arischen Mythologien.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob denn zwischen der Mythologie des Veda und der der übrigen arischen Völker wirklich ein so inniger Zusammenhang bestehe, wie es auf dem Gebiete der Sprache erwiesenermassen der Fall ist, und ob die vedische Mythologie wirklich ursprünglicher sei als alle übrigen. Auch hier müssen wir wieder versuchen, uns klar und deutlich zu verständigen. Dass die arischen Mythologien einer gemeinsamen Quelle entspringen, ist durch die eine Gleichung Dyaushpitar, Ζεὺς πατήρ und Ju-piter, ein für allemal über jeden vernünftigen Zweifel erhoben worden. Und wenn wir sagen, dass die vedische Mythologie eine Periode des Denkens darstellt, die schon fast völlig vergangen war, ehe wir uns auch nur die Möglichkeit des olympischen Pantheons oder der mythologischen Gebilde Italiens oder Deutschlands denken können, so sprechen wir nicht bloss von einer chronologischen Priorität. Wo ist denn die Chronologie, nach der man die Daten der Geburt und des Todes der arischen Götter bestimmen könnte? Einige Mythen sterben früh aus und werden schnell vergessen, während andere eine so eigenthümliche Lebenskraft besitzen, dass sie in all ihrer Frische und Jugend, das heisst, in ihrer Verständlichkeit und Durchsichtigkeit, von einem Menschenalter zum andern leben. Wenn es sich beweisen liesse, dass die vedische Mythologie, so wie sie ist, erst gestern auf einer einsamen Insel oder auf dem Monde entstanden sei, so würden doch ihre psychologische Priorität und das psychologische Interesse, das sie erweckt, genau die gleichen bleiben.

Indessen so einfach in ihren Vorstellungen auch die vedi-

sche Mythologie im Vergleich zu der griechischen und römischen Mythologie sein mag, so hat man doch kein Recht, einen uranfänglichen Charakter für sie zu beanspruchen, was immer das auch heissen mag.

Die jüngeren Bestandtheile in der vedischen Mythologie.

Selbst die ältesten vedischen Hymnen und die ältesten vedischen Götter zeigen oft einen entschieden sekundären und tertiären Charakter. Wie wir hier und da im Griechischen, Lateinischen oder Litauischen grammatische Formen finden, die ursprünglicher sind als die entsprechenden Formen im Sanskrit, so finden wir auch in ihren Mythologien einzelne Namen und Sagen weniger verändert als ihre Entsprechungen im Veda. Alle ernsthaften Gelehrten haben das stets zugegeben.

Das Ceremoniell in den vedischen Hymnen.

Allein einige scheinen mir viel zu weit gegangen zu sein, wenn sie behauptet haben, dass alle vedischen Hymnen die Erzeugnisse eines modernen oder sekundären Zeitalters seien, in der That nichts weiter als das Werk von Priestern und einzig und allein zur Begleitung eines hoch entwickelten Opferceremoniells bestimmt. Diese irrthümliche Auffassung rührt daher, dass sie sich ein gewisses Ideal von ursprünglicher Dichtung auf ihre eigene Weise zurecht gemacht haben. Von diesem Ideale einer präadamitischen oder halbengelhaften Kindheit des Menschengeschlechtes, das nirgends ausser in ihrem Hirne existirt, gehen sie nun aus und erklären selbst die ältesten Gedichte für abgedroschen und unfruchtbar. Die Frage ist aber die: kennen wir eine arische Dichtung, die weniger abgedroschen und älter ist als die des Veda? Dass ein beträchtlicher Theil unserer vedischen Hymnen einfach

deshalb erhalten ist, weil sie in den Rahmen des Opferceremoniells der Brahmanen eingefügt werden konnten, hat kein Vedaforscher je bezweifelt. Allein das ist doch etwas ganz anderes als die Behauptung, dass wir keine vedische Dichtung besässen, ja, dass es überhaupt keine vedische Dichtung vor der Einführung des vedischen Ceremoniells gegeben habe.

Opfer und Gebet.

Einige Theoretiker gingen noch weiter und behaupteten, dass in Folge einer gewissen inneren Nothwendigkeit das Opfer überall das erste sei und die religiöse Dichtung erst in zweiter Linie komme. Derartige allgemeine Behauptungen haben kein grosses Gewicht. Es kommt alles darauf an, was wir unter Opfer verstehen. Wenn es, wie der vedische Dichter sagt, ein Opfer für Agni, den Feuergott, ist, auch nur ein Holzscheit auf den Herd zu legen[1]), wenn man von äusserlichem Dienste sprechen muss, sobald einer vor der aufgehenden Sonne das Knie beugt oder während des Gewitters die Hände gen Himmel hebt, dann dürfte es in der That schwer sein, zu entscheiden, was zuerst kommt, Preis oder Dienst. Wenn aber Opfer das bedeuten soll, was die Brahmanen unter ihrem *yagña* verstanden, ein äusserst complicirtes Ceremoniell, dessen Bestehen allerdings schon in vielen Hymnen vorausgesetzt wird, dann können wir unmöglich annehmen, dass kein Wort des Gebetes oder des Preises je in gemessenem Tonfall von den Lippen der Brahmanen kam, ehe sie ihr Opferceremoniell, ihre *S*rauta-Opfer, in allen Einzelheiten ausgearbeitet hatten. Eine solche Annahme würde allem, was wir aus der Psychologie und der Geschichte wissen, widerstreiten. Wer ist berechtigt, zu entscheiden, wer von beiden zuerst kam, der Priester oder der Dichter,

---

1) Âpast. Dharmasûtr. II, 9, 21, 21.

wenn nicht der Priester selbst? Der Verfasser des Liedes 88 im zehnten Ma*nd*ala, mögen wir ihn nun einen Priester oder einen Dichter nennen, sagt aber (Rv. X, 88, 8):

Sûktavâkám prathamám â't ít agním,
Â't ít havíh *ag*anayanta devâ'*h*.

»Die Götter erschufen zuerst den Verkünder der Hymnen, dann Agni (das Opferfeuer), dann die Opfergaben.«

Das sieht fast wie ein absichtlicher Protest gegen die andere Theorie aus; jedenfalls kann es nicht als eine bloss zufällige und unwichtige Bemerkung behandelt werden. Es giebt im Rigveda Hymnen, die für die Verwendung beim Opfer völlig untauglich sind, und andere Hymnen mussten thatsächlich in einigen unbedeutenden Punkten (durch ûha) geändert werden, um sie mit den Anforderungen einer komplicirten Liturgie in Einklang zu bringen. War man früher geneigt, beim Studium des Veda das liturgische Element zu übersehen, so liessen sich hinwiederum diejenigen, die zuerst auf die Existenz und die Wichtigkeit desselben hinwiesen, wie gewöhnlich, zu weit in die entgegengesetzte Richtung hinreissen. Es ist zweifellos richtig, dass sich schon in sehr alter Zeit das Opfer in Indien mächtiger entwickelt hatte als irgend wo sonst. Nur müssen wir auf der Hut sein. Man sagt, karman müsse durch Opfer übersetzt werden, und das ist richtig; der Grund aber liegt darin, dass das Opfer in alten Zeiten einfach irgend eine Handlung war, die ein Gebet begleitete. Auch dürfen wir nicht glauben, weil wir ya*gñ*a, kratu, adhvara durch Opfer übersetzen, dass deshalb die alten Opfer in Indien dasselbe waren wie die Opfer, die wir bei den Juden, Griechen und Römern finden, oder vielleicht gar den Opfern und Orgien uncivilisirter und wilder Völker glichen. Die Entwicklung der Opfergebräuche muss in jedem Lande für sich studirt werden. Wenn wir die minutiösen Opferregeln, die uns in den Brâhma*n*as und Sûtras in Indien erhalten sind, in Griechenland und Rom oder gar im Kanon der christlichen Kirche wiederfänden, so würden wir sofort sagen, dass derartige Regeln

nur das Resultat einer langdauernden und daher weitvorgeschrittenen und sehr modernen Civilisation sein könnten, und dass sie das Bestehen einer alten und mächtigen Priesterschaft bewiesen. Ich wies schon vor langer Zeit, im Jahre 1859, in meiner Geschichte der alten Sanskrit-Literatur[1]) darauf hin, wie überraschend es wäre, dass die feinsten Unterschiede im Ceremoniell nicht nur in den Brâhma*n*as und Sûtras, sondern auch schon in den Hymnen des Rigveda anerkannt wären. Ich zeigte, wie die Namen der sieben verschiedenen Priesterklassen, von denen jede ihre eigene specielle Opferhandlung zu verrichten hat, nämlich Hot*ri*, Pot*ri*, Nesh*tri*, Agnîdh, Pra*s*âst*ri*, Adhvaryu und Brahman, in den Hymnen vorkämen und schon so gang und gäbe geworden wären, dass einige thatsächlich auf Agni, den Gott des Opferfeuers, übertragen worden waren. Ich brauche von dem, was ich damals sagte, heute nichts zurückzunehmen, und ich kann nur wiederholen, dass ich um die offenbar künstlichen und modernen Ideen, die sich in diesen Hymnen finden, zu erklären, von Herzen gern der endgültigen Sammlung der Hymnen des Rigveda ein viel späteres Datum zuweisen möchte, als gewöhnlich dafür angesetzt wird. Aber bis jetzt sehe ich noch keine Möglichkeit, mich meinen eigenen Beweisgründen für das Gegentheil zu entziehen, und ich wünsche oft, dass diejenigen, die immer von neuem wiederholen, dass die vedische Literatur erwiesenermassen viel jünger sei als ich geglaubt habe, mir ihre Beweise dafür geben möchten. Niemand würde sie dankbarer entgegennehmen als ich. So aber wie die Dinge jetzt liegen, fürchte ich, bleibt uns nichts weiter übrig, als zu versuchen, einen neuen Satz zu lernen, nämlich den, dass religiöse Gebräuche und sogar ein bis ins kleinste geregeltes Ceremoniell sich unter günstigen Umständen auf einer viel früheren Stufe der Civilisation entwickeln können, als wir, nach der Religion der Juden, der Griechen und Römer oder gar der wilden Völker zu urtheilen,

---

1) History of Ancient Sanskrit Literature, S. 493.

erwarten konnten. Jedenfalls kann die Thatsache, dass viele vedische Hymnen eine Vertrautheit der Dichter mit sinnlosen ceremoniellen Einzelheiten bedingen, den Religionshistoriker unmöglich zu der Behauptung berechtigen, dass in Indien das Ceremoniell zuerst dagewesen und erst später die religiöse Poesie entstanden sei und noch weniger, wie einzelne, mit dem Veda allerdings nicht vertraute Schriftsteller behauptet haben, dass es im Rigveda keine Hymnen gäbe, die nicht von Anfang an von Priestern verfasst und ausschliesslich für das Opfer bestimmt gewesen wären. Es lässt sich nicht wohl beweisen, was auf so vielen Seiten des Rigveda deutlich geschrieben dasteht. Wenn wir jede an die Devas gerichtete Bitte, jedes Preislied auf ihre Macht und Majestät, das später bei gewissen Opfern verwendet wurde, einen Opferhymnus nennen, dann muss allerdings die Mehrzahl der im Rigveda gesammelten Lieder jenen Namen führen. Wenn wir der Ansicht sind, dass niemand ausser einem Priester den Göttern einen Kuchen oder Wasser, Honig, Milch und Butter darbringen konnte, oder dass jede Libation beim Beginne oder am Ende eines Mahles, jede Übergabe eines geschätzten Besitzstückes auf dem Scheiterhaufen oder am frischen Grabe ein Opfer ist, dann können allerdings die meisten Hymnen der vedischen *Ri*shis — aber auch dann noch lange nicht alle — als ein blosses Zubehör der Opferhandlungen bezeichnet werden. Aber es gab sicherlich täglich wiederkehrende und mehr oder weniger feierliche Handlungen am Morgen und am Abend, wenn sie auch nur in dem Schüren und Anzünden des Feuers auf dem Herde am Morgen und dem sorgfältigen Hinzufügen von Brennholz am Abend bestanden; da war die Pracht des Vollmonds und die Wiederkehr des Neumonds, die religiöse Gefühle wachriefen und zur Entschuldigung für mehr oder weniger lärmende Festlichkeiten dienen mussten. Es hatte sogar einen bestimmten praktischen Zweck, wenn man die Wiederkehr der drei oder vier oder fünf oder sechs Jahreszeiten feierte, oder die vier Stationen der Sonne zur Zeit des kürzesten und des längsten Tages und später an den Frühlings-

und Herbst-Tag- und Nachtgleichen beobachtete. Das alles ist natürlich und einfach unerlässlich, um eine gewisse Zeitordnung inne zu halten; es setzt aber keine Priesterschaft oder einen Kanon des Ceremoniells voraus. Immer mehr drängt sich mir die Überzeugung auf, dass der wahre Ursprung der feierlichen öffentlichen Opfer in der Nothwendigkeit zu suchen ist, eine Art Kalender zur Berechnung von Tagen, Wochen, Doppelwochen, Monaten, Jahreszeiten und Jahren aufzustellen und fortzuführen. Das musste natürlich zu der Einrichtung von Festen an bestimmten Tagen des Jahres führen, aber diese Feste brauchen zunächst nichts weiter als Versammlungen und Mahle von Familien, Clans oder Dörfern gewesen zu sein, bei denen man gewisse Götter, die zu gewissen Tagen oder Jahreszeiten in engerer Beziehung standen, pries und sich freundlich der abgeschiedenen Mitglieder der Familie erinnerte. Wenn wir aber eine feste Zahl von Priestern und verschiedene Ämter für sie antreffen, einen bis ins kleinste geregelten Aufbau der für verschiedene Feuer bestimmten Altäre, eine grosse Anzahl von Opfergeräthen und die Bereitung von Opfergaben der verschiedensten Art, so sind wir sicher, eine neue und verhältnissmässig moderne Stufe erreicht zu haben. Müssen wir aber annehmen, dass diese Stufe erst erreicht werden musste, ehe man den Motiven, die ohne Zweifel allen diesen feierlichen Verrichtungen zu Grunde lagen, dichterischen Ausdruck verleihen konnte? Es ist wohl möglich, dass solche poetische Äusserungen zu Handlungen wie dem Anzünden der Flamme am Morgen und dem Bewahren des Feuers am Abend in engster Beziehung standen; allein mit einem Ausdruck der Dankbarkeit für die freundliche Wärme des Feuers auf dem Heerde oder einem Loblied auf die Sonne bei der Wiederkehr des Frühlings brauchte man sicherlich nicht zu warten, bis es einen besonderen Priester gab, um die Handlung des Feueranzündens zu verrichten, bis die Scheite, die dafür gebraucht werden sollten, sorgfältig abgemessen und abgezählt worden waren, u. s. w.

Ich fühle stets das grösste Widerstreben, in Fragen dieser

Art von Grimm abzuweichen. Grimm (Kleinere Schriften II, S. 460) nimmt bekanntlich drei aufeinander folgende Perioden an, die erste, wo die Menschen nur opferten, die zweite, wo sie opferten und beteten, und die dritte, wo sie nur beteten. Ich sehe indessen nicht, dass dies bei Grimm mehr als ein Postulat ist, und ich bezweifle, dass es Thatsachen giebt, es zu stützen.

Zauberei und Hexerei.

Man hat behauptet, und meiner Ansicht nach mit Recht, dass Vieles im vedischen Ceremoniell nach Zauberei und Hexerei rieche und eine gewisse Ähnlichkeit mit der Zauberei und der Nekromantie zeige, wie sie wilde Völker in alten Zeiten ausgeübt haben und noch heute ausüben. Es kann kaum anders sein, denn jedes Opfer enthält den Keim des Zaubers in sich. Glaubte man doch auch von dem Opfer einfachster Art, dass es indirekt durch die Intervention göttlicher Wesen eine Wirkung hervorrufe. Auch das mag man abergläubisch nennen; allein für die Zeit und für die Personen, die es am meisten anging, entbehrte es nicht einer gewissen Logik. Bei der Art ihres Götterglaubens war es ganz natürlich, dass sie auch glaubten, dass ihre Götter denselben Argumenten und denselben Bestechungen zugänglich wären, die bei ihren Freunden hier auf Erden wirkten. Sobald indessen diese Devas ausser Acht gelassen wurden, musste man natürlich zu der Ansicht kommen, dass Opfer und Gebet an und für sich einen direkten und zwingenden Einfluss auf die Natur ausüben und die gewünschten Wirkungen hervorrufen. Dann haben sie, wenn man will, den Charakter eines Zaubers angenommen. Es ist schwer, eine scharfe Scheidelinie zwischen diesen beiden Arten von Ceremonien und ihren psychologischen Gründen zu ziehen. Die Worte selbst, die wir gebrauchen, sind unbestimmt. Das gewöhnliche Wort im Deutschen ist Zauber, aber es ist durchaus nicht leicht, zu sagen, unter welchen Umständen Zauber Beschwö-

rung, Hexerei, Magie und Nekromantie zusammenfasst. Wenn ein Priester die Hülfe des Regengottes anfleht oder Par*g*anya Gaben darbringt, so wird das wahrscheinlich ein Opfer genannt werden; wenn er aber vorgiebt, durch seine Sprüche und Verrenkungen par*g*anya, die Regenwolke, zu zwingen, den Regen strömen zu lassen, so scheint das mit einem Male ein Zauber zu sein[1]. Und doch ist deutlich ein Übergang von einem zum andern bemerkbar. Die Zauberei scheint in der That zum Opfer in demselben Verhältniss zu stehen, wie der Aberglaube zum Glauben oder der Logos zum Mythos, und man kann, ohne Widerspruch befürchten zu müssen, behaupten, dass jede Opferhandlung, deren ursprünglicher Zweck in Vergessenheit gerathen ist, äusserst leicht geneigt ist, zu einem Zauber zu werden. Oder wenn dies eine zu weitgehende Verallgemeinerung zu sein scheint, so können wir doch jedenfalls sagen, dass jede Zauberhandlung, die jetzt irrationell zu sein scheint, ursprünglich eine ratio gehabt haben muss, und dass es das höchste Ziel unserer Studien ist, diese ratio zu entdecken.

Von Iherings Rationalismus.

In dieser Hinsicht hat uns von Ihering ein glänzendes Beispiel zur Nachfolge gegeben. Er zeigt uns, wie allem und jedem in den Gebräuchen und Gesetzen der alten Welt, so unvernünftig es uns auch erscheinen mag, doch Vernunft zu Grunde liegen muss und zu Grunde liegt. Was könnte mehr nach einem Zauber aussehen als die auguria, die ein Heer auf dem Marsche anstellte? Warum warf man den Hühnern Korn vor und beobachtete ihre Bewegungen? Weil es ursprünglich, wie Ihering gezeigt hat, beim Betreten eines unbekannten Landes oft eine Frage war, von der Leben und Tod abhing, ob das Korn und die Beeren, die man wild auf dem Lande wachsen

---

1) Oldenberg, a. a. O., S. 435, 448, 459 ff.

fand, giftig oder unschädlich waren. Die einzige Art, um das herauszufinden, war die, dass man ein paar von diesen Körnern Hühnern, die man zu diesem Zwecke mitgenommen hatte, vorwarf und die Folgen abwartete. Sobald der eigentliche Zweck vergessen war, wurde dies augurium ein reiner Zauber, an dem die Auguren für ihre eigenen Zwecke festhielten, der aber seinen ursprünglichen Zweck verloren hatte. Auch auf einigen Inseln der Südsee essen die Eingeborenen angeblich keine Beeren, wenn nicht ein paar von ihnen von Vögeln angepickt worden sind.

Es ist klar, dass derartige Handlungen, die zu blossem Aberglauben zusammengeschrumpft sind, mit grösserer Wahrscheinlichkeit eine Erklärung in Ländern finden werden, die eine alte Literatur oder Überlieferung besitzen, als bei afrikanischen oder australischen Wilden, wo wir niemals unter die Oberfläche der Gegenwart dringen können. In Indien, in Griechenland, in Italien werden wir vielleicht hin und wieder einen Blick durch das Zwielicht einer mehr oder weniger zusammenhängenden Tradition gewinnen können; in Afrika und Australien bewegen wir uns völlig im Dunkeln. Es ist daher viel wahrscheinlicher, dass ein Studium solcher Werke wie des Atharvaveda, des Kau*s*ikasûtra, des Adbhutabrâhma*n*a, der G*ri*hyasûtras u. s. w. uns zum Verständniss der Zaubergebräuche der Zulus und der Indianer helfen wird als umgekehrt, und nichts kann dem Anthropologen von Beruf nützlicher sein als ein sorgfältiges Studium der vedischen Zeit mit ihren Gebeten, ihren Opfern, ihren Verwünschungen und ihrem Aberglauben, wenn er die verborgenen Quellen der Zauberei und Hexerei, wie sie von Indianern und Maoris betrieben wird, kennen lernen will. Das Studium der *S*râddha-Opfer, des Kultes der Pit*ri*s in Indien und der Fravashis in Persien, hat uns zuerst die wahre Bedeutung der Ahnenverehrung gelehrt, die unter den civilisirten und uncivilisirten Völkern der Gegenwart so weit verbreitet ist; warum sollte uns nicht auch von dorther mehr Licht zur Aufhellung des Schamanismus oder des Hwang-kiao kommen?

Der Atharvaveda.

Ich weiss, es giebt viele Gelehrte, die gegen das Ansinnen protestiren werden, das, was sie unter vedischer Religion verstehen, in Werken wie dem Atharvaveda, dem Kau*s*ikasûtra oder dem Adbhutabrâhma*n*a zu studiren, und man nimmt allgemein an, dass der Atharvaveda im Vergleich zum Rigveda sehr jung sei. Selbst diejenigen, die für das Alter der Atharvahymnen eintreten, werden wahrscheinlich zugeben, dass sie einem Stratum angehören, das völlig verschieden ist von dem, in welchem die Hymnen des Rigveda entstanden sind. Indessen wir haben nichts, was den andern Veden näher stände als der Atharvaveda, und wenn auch die meisten darüber einig sein dürften, dass der Atharvaveda zunächst für sich studirt werden und nicht mit den übrigen Veden vermischt werden sollte, so lassen sich viele abergläubische Anschauungen und viele reine Zaubermantras der Atharvâṅgirasas doch nur durch Heranziehung des Rigveda erklären und nicht dadurch, dass man die Berichte von Reisenden über die Stämme von Nordasien oder Nordamerika zu Hülfe nimmt.

Die mordwinischen und wotjakischen Opfer.

Wenn ich auch nicht allzu hoffnungsvoll bin, dass wir je völliges Licht über den Ursprung der Opfer- und Zaubergebräuche von den am tiefsten stehenden Wilden, von Buschmännern oder Australnegern, erhalten werden, so bin ich doch stets bereit gewesen, etwas aus den Religionsgebräuchen von Völkern wie den Mordwinen und Wotjaken zu lernen, von Völkern, die eine Art von zuverlässiger Überlieferung der Vergangenheit besitzen, und deren Sprache von wirklichen Gelehrten sorgfältig studirt worden ist. Wir alle wissen, wie viele Gefahren und Überraschungen das Studium alter Gebräuche mit sich bringt, wie selten wir kompetente und zuverlässige Gewährsleute finden können, und wie

es fast unmöglich ist, irgend welche historische Nachrichten über die gegenwärtige Generation hinaus zu erhalten und die Wurzeln, aus denen gewisse Bräuche entstanden sind, blosszulegen. Die Erklärung eines Eingeborenen wird gewöhnlich als das letzte Wort in der Sache angesehen; allein es ist denen, die sich auf derartige Erklärungen verlassen haben, nur zu wohl bekannt, mit welcher Bereitwilligkeit ein Eingeborener alles liefert, was man von ihm verlangt, und mit welcher Unschuld er seine persönlichen Eindrücke als die Ansichten eines ganzen Stammes oder eines ganzen Volkes hinstellt.

Die Société Finno-Ougrienne.

Wir sollten daher der Société Finno-Ougrienne um so grösseren Dank wissen, dass sie von Zeit zu Zeit kompetente Gelehrte ausgeschickt hat, um Bericht zu erstatten nicht nur über die Poesie, sondern ebenso auch über die Gebräuche — Opfergebräuche und andere — von Völkern, die sich noch im Übergangsstadium befinden und noch ohne eine eigene religiöse Literatur sind, oder, selbst wenn sie mit dem Christenthum bekannt sind und sich theilweise dazu bekennen, doch noch ihre heidnischen Opfer vollziehen und ihre heidnischen Götter verehren. Ein Volk der letzteren Art sind z. B. die Mordwinen, die im Distrikt von Astrachan am Oberlauf der Wolga zerstreut leben. Sie sind jüngst von W. Mainof im fünften Bande des Journal de la Société Finno-Ougrienne, 1889, beschrieben worden. Ein anderes derartiges Volk sind die Erzjaner, ein Zweig der Mordwinen, deren Gebete, Räthsel und Zaubersprüche H. Paasonen im zwölften Bande derselben Zeitschrift, 1894, mitgetheilt hat. Und ein drittes derartiges Volk sind die Wotjaken, von deren weltlicher und religiöser Dichtung Yrjö Wichmann im elften Bande, 1893, Proben mitgetheilt hat. Diese Wotjaken finden sich hauptsächlich in den Gouvernements Wjatka, Kasan und Perm.

Wenn irgendwo, so dürfen wir hoffen, bei diesen Völkern etwas über den wahren Ursprung der Opferhandlungen und der Opferpoesie und die Beziehungen der beiden zu einander zu lernen. Die Gewährsmänner, die ich im Folgenden anführen werde, sind sämmtlich finno-ugrische Gelehrte, und in ihren Händen können wir uns vor solchen Fehlern und Missverständnissen sicher fühlen, wie sie in den Werken von gelegentlichen Reisenden und Missionaren, selbst wenn sie sich Jahre lang an demselben Orte aufgehalten haben, nur zu gewöhnlich sind. Jedenfalls wird man ersehen, dass ich es nicht versäumt habe, die Beweise, die sich aus Nebenquellen wie den Gebräuchen nicht-arischer Völker ableiten lassen, zu prüfen, wenn nur die Gewährsmänner, denen wir folgen müssen, zuverlässig sind und eine so ausgezeichnete Körperschaft wie die Société Finno-Ougrienne hinter sich haben.

Wir haben schon oben gesehen, wie die Mythologie dieser finno-ugrischen Völker auffallende Analogien zu der Mythologie des Veda aufweist, und es ist daher möglich, dass auch ihre Opferbräuche nützliche Parallelen zu dem ältesten Ceremoniell der vedischen Priesterschaft liefern.

Wer die Aufsätze in dem Journal de la Société Finno-Ougrienne durchgeht, kann noch hin und wieder einen Blick in die ältesten Zeiten religiösen Denkens thun. Wir finden dort Hymnen und Formeln, von den einfachsten Opfer- oder Zauberhandlungen begleitet, die uns oft an ähnliche Mantras im Atharvaveda erinnern. So lesen wir z. B. in der Sammlung von erzjanischen Zaubersprüchen in Bd. XII das folgende Gebet, das bestimmt ist, eine durch einen Fall verursachte Krankheit zu heilen (S. 5): »Freies Licht, Abendröthe Darija, Morgenröthe Marija, du Licht Nastasija, stehet uns bei, helft uns! Göttin der Erde, sieh, ich lege dir Brot und Salz vor und bitte um Gnade. Wo der Mensch, Andrej, gefallen ist, heile ihn, mache ihn gesund, stehe (ihm) bei, hilf, du erdbeherrschende Göttin Uljana!

Dank sei dir, dass du Beistand leistetest! Ich habe dich gespeist und getränkt, wohlschmeckendes Brot und Salz habe

ich dir vorgesetzt, wohlschmeckende Eier und Kuchen habe ich dir vorgesetzt als Ersatz für das Beistandleisten. Ich kratze ein Zweikopekenstück, ich weihe dir ein Pud Silber, ich weihe dir ein Pud Kupfer, ich weihe dir hundert Rubel Geld . . .«

Hier sehen wir eine seltsame Mischung. Der Name Andrej, d. i. Andreas, zeigt das Vorhandensein des Christenthums; das Zweikopekenstück ist noch jüngeren Datums, aber die Anrufung der Abendröthe, der Morgenröthe und der Erde als Göttinnen ist rein heidnisch. Die Sorge um das Leben des Andreas und der Glaube an die heilende Kraft dieser heidnischen Gottheiten haben das Gebet eingegeben[1]. Bisweilen finden wir bei diesen ugrischen Stämmen ein Wagenrad gebraucht, um Krankheiten zu heilen (Bd. XI, S. 182), genau wie in vedischen Zeiten und bei den Germanen. In der Darbringung von Eiern, Kuchen und Geld mögen wir die Keime von Opferhandlungen erkennen; allein wir sehen auch deutlich, dass ohne die in dem Gebet enthaltenen Gedanken, mögen sie nun wirklich ausgesprochen oder bloss innerlich gefühlt sein, diese Handlungen unbegreiflich sein würden. Das Gebet allein verleiht der Handlung Bedeutung; wir können uns das Gebet ohne den Kuchen denken, aber kaum den Kuchen ohne das Gebet.

Wenn nach einem Regen der Himmel sich aufzuklären beginnt, recitiren die Erzjaner die folgenden Worte, die ebenso gut in einem Hymnus des Ya*g*urveda an Indra oder Ushas stehen könnten (S. 21): »Manej, komm hervor, komm hervor! Ich will (dir) ein hübsches Ei geben, einen weissen Hahn schlachten.«

Unter den wotjakischen Sprachproben (Bd. XI) finden wir viele Gebete, meistentheils von Darbringungen oder einfachen Opferhandlungen, wie man sich ausdrücken könnte, begleitet. Einige sind thatsächlich an Christus gerichtet, andere beginnen mit Bismillah (S. 167), aber die meisten sind an heidnische

---

1) Siehe Kuhn, Indische und germanische Segenssprüche, K. Z. XIII, 49.

Gottheiten gerichtet wie Iṅmar, Muźi̯em-Mumi̯ (Mutter Erde), Šundi̯-Mumi̯ (Sonnenmutter), Mutter Vožo, u. a. m.

So lesen wir z. B. (S. 122): »Mein O·sto Iṅmar, mein grosser Iṅmar, Schöpfer Iṅmar! Gieb ein gutes Jahr, gieb deinen warmen Regen, gieb deine warmen Nächte, gieb deinen Thau! Höre unsere Gebete! Wir opfern altes Brot, gieb uns des neuen noch mehr!«

S. 124: »Dem grossen Iṅmar, dem Ki̯ud'źiṅ (dem erzeugenden Himmel), dem D'ukii̯ud'źiṅ (dem Getreide erzeugenden Himmel), dem Mu-ki̯ud'źiṅ (dem die Erde befruchtenden Himmel) und dem Muźi̯em-mumi̯[1]) (der Mutter Erde) legen wir (Opfer) in den Schoss, damit wir Glück haben! Gieb uns ein gutes Jahr, gieb deine warmen Nächte, gieb deinen warmen Regen, gieb deinen Thau, gieb deine Blumen!

Meine Gudiri-mumi̯ (Donnermutter) und meine Šundi̯-mumi̯ (Sonnenmutter)! Wir gedenken (eurer) mit guter Brühe und mit Brot. Gute warme Tage, einen schönen Sommer, warmen Regen gebet uns!«

Auch die Geister der Vorfahren werden angerufen, wie z. B. in dem folgenden Gebete (S. 126): —

»Da hast du! Möge dies vor dich fallen! Wir wollen dir ein Pferd geben. Grossvater, Grossmutter, Vater, Mutter, alle Verwandten unserer Familie! Möge (das Opfer) vor euch fallen!

Dem Vater geben wir ein Pferd: sei es ihm gefällig, mögen die übriggebliebenen Pferde gedeihen! Gieb der ganzen Herde ein gutes Leben! Lass die ganze Herde gedeihen!«

Oder es werden zuerst die grossen Götter angerufen, und dann folgt eine Anrufung der Ahnen (S. 143): »Und auch

---

1) Darf ich bei dieser Gelegenheit vielleicht noch einmal wiederholen, was ich schon oft betont habe, dass die Einführung zu vieler diakritischer Zeichen den Druck, ja sogar das Lesen fast unmöglich macht? Wir sollten uns beim Schreiben so viel wie möglich auf grössere Lautkategorien beschränken und die richtige Aussprache im einzelnen den Kennern der betreffenden Sprache überlassen.

ihr, ihr verstorbenen Väter und Mütter! Verlasset uns junge Leute nicht! Unsere gute Herde erziehet gut! Machet unser Getreide, das wir gesät haben, vollwichtig und gut! Schützet uns vor Hass und Schwierigkeiten!«

Auch die grossen Gottheiten werden bisweilen als Eltern angeredet, und Inmar wird gebeten, von seiner Höhe mit gnädigen Blicken seine Kinder anzusehen (S. 155).

Die Wotjaken im Bezirk Jelabuga opfern dem Mardan als ihrem Stammvater (S. 130): »Dir, Vater Mardan, geben wir und bringen als Opfer dar ein Pferd, weil du gute Kinder, weil du gutes Getreide und Brot gegeben hast. Dir danken wir, Vater Mardan!«

Bisweilen werden die Flüsse als Mütter angerufen (S. 134), gerade wie im Veda: »Einmüthig kamen wir mit den guten Nachbarn an dein Ufer mit Bier und Kumyschka. T'śupt'śi und Pịzep, ihr fruchtbaren Mütter Ströme. Gebet unserem Volke ein leichtes Jahr, Glück, Wohlergehen in allem. Ihr Mütter, die ihr nie austrocknet! Mit eurem Wasser führet alle eure Krankheiten weg! Unser gutes Vieh und unsere Herde setze gut über den Strom, über die Furth, mein Vu-murt[1]) [Wassergeist]. Wenn du sie gut übersetztest, wenn du Sorge trugst, so giebt es auch für dich etwas, bleibt (etwas auch für dich) übrig (zum Opfer). Ihr schnell fliessenden, ihr fruchtbaren Mütter Ströme, gebet dem Gras, der Saat von eurer Feuchtigkeit! . . .«

Auf S. 160 lesen wir: »Meine Mutter Vožo! Entferne dich nicht zürnend! Lass deinen warmen, milden Regen über die Saat herabströmen! Erschrecke dein Volk nicht! Zürne nicht, wenn wir auch lärmend gezogen wären! Verlasse auch du uns nicht, mein Inmar! . . .«

Das alles ist vom Geiste vedischer Dichtung erfüllt und sehr einfach und kindlich.

Die Wotjaken trugen offenbar auch nach ihrer Bekehrung zum Christenthum Scheu, ihre alten Götter ganz zu verlassen,

1) Über Vu-murt vgl. auch S. 163.

und doch wollten sie auch wiederum Christus nicht erzürnen. So lesen wir denn (S. 141): »Mein Christus, zürne nicht, wenn wir alle das Fasten auch nicht halten! Schütze unsere gute Herde und auch uns selbst! Möge das Getreide, das wir gesät haben, gut wachsen, o mein Christus!«

Bisweilen schlachtete man den Göttern und Vorfahren nicht ein einfaches Pferd oder einen Ochsen oder eine Gans, sondern schmückte das Opferthier erst sorgfältig mit goldenen Haaren und silbernen Hufen (S. 145). Die Opferer mussten rein sein und erschienen, nachdem sie vorher in der Badestube gebadet hatten, in weissen Hemden und in weissen Kleidern. Die Suppe wurde in Tassen gefüllt, und die Tassen wurden zu dreien auf den Tisch gesetzt (S. 145). Dann streute man etwas von der Suppe von dem Tannenbrett aus und gebrauchte dabei den vedischen Nivids ähnliche Sprüche, wie z. B.: »Sende (uns), mein Inmar u. s. w., den warmen, milden Regen zur rechten Zeit!«

Aber die Ceremonie war nicht immer so schlicht. Bisweilen genügte es, dass der Opferer sich nach der aufgehenden Sonne wandte, die Worfschaufel ergriff und das Getreide gegen den Wind warf, mit den Worten: »O Inmar, mögen die Körner wie Gold und Silber glänzen. Um solches Glück und Wohlergehen bitten wir.« Bisweilen war aber eine grössere Anzahl von Priestern erforderlich, ganz wie im Veda, Priester mit verschiedenen Namen und verschiedenen Ämtern und grösstentheils alte Leute, die die rechte Art, zu beten und die alten Opfer zu vollziehen, kannten. Fehler beim Opfer waren offenbar verhängnissvoll, und es giebt ein Gebet (S. 152), welches lautet: —

»Wir jungen Leute sagen vielleicht zuerst, was zuletzt gesagt werden müsste. Aber weise du uns selbst zurecht, o Inmar u. s. w.! Vieles giebt es, das wir jungen Leute nicht sagen und aussprechen können. Wenn wir aber auch nur drei Worte sagten, erweise uns schon Gunst und Gnade!«

Wen erinnert das nicht an ähnliche Warnungen vor falscher Aussprache im Veda?

Weit ausführlichere Beschreibungen der mordwinischen Opfer finden wir in Mainofs Abhandlung. Dort (S. 11) haben wir die Beschreibung eines Pferdeopfers, wie es ein Italiener namens Barbaro im sechzehnten Jahrhundert sah. Das Pferd war am Halse und an den vier Füssen an Balken, die in die Erde getrieben waren, festgebunden. Die Leute töteten es dann mit Pfeilen, zogen die Haut ab und assen das Fleisch, wobei sie äusserst komplicirte Vorschriften beobachteten. Die Haut wurde dann mit Stroh ausgestopft und auf ein Brett hoch über dem Gipfel eines Baumes gestellt, um die Gebete der Menge zu empfangen. Der Baum wurde mit Lappen, Bändern und andern Gaben aufgeputzt, ähnlich wie die heiligen Bäume in Indien und die Bäume, die man noch heute in der Nähe von Gräbern in muhammedanischen Ländern sehen kann. Theilweise hat sich diese Ceremonie bei den Mordwinen bis auf den heutigen Tag erhalten. Anstatt des Pferdes treten jetzt aber zwei Männer in einer Pferdehaut auf. In der Provinz Penza können sich die Leute noch eines Opfers erinnern, bei dem Chkaï, dem Sonnengotte, ein Hengst geschlachtet wurde. Bei einem andern Opfer wurde ein weisser Stier, der ein schwarzes Mal auf der Stirn und am Bauche haben musste, dargebracht. Anderen Göttern wie Chim-Paz (dem Sonnengotte) musste ein rother Stier geopfert werden (S. 36).

Obwohl im allgemeinen die Regeln des Opfers den alten Leuten im Dorfe bekannt waren, so berichtet doch der Archimandrit Macarius (a. a. O. S. 24), dass er einen Mordwinen Namens Kouzma gekannt habe, der ein vollständiges Ritual gesammelt hatte. Das geschah erst vor etwa sechzig Jahren, und seine Nachkommen erfreuen sich noch grossen Ansehens und besitzen noch einige der von ihm gebrauchten Werkzeuge, unter anderm das Steinmesser oder die Steinsäge, die beim Opfer noch gebraucht wurde, als Stahlmesser schon längst in Gebrauch gekommen waren (S. 26). Dies Messer galt als heilig; man goss Wasser darüber und gab es als Medicin (S. 38). Wie bei den vedischen Indern bildete auch bei den Mordwinen das Brauen einer Art Soma, eines berau-

schenden Getränkes, das Hopfen und Honig enthielt, einen wesentlichen Theil ihrer Opferfeste. Zu gleicher Zeit wurden kleine Kuchen zum Genusse beim Opfer gebacken.

Wenn das Opferthier, ein Pferd oder ein Stier, getötet werden sollte, knieten die Priester nieder und sagten: »O Stier, unser Vater! Zürne uns nicht und beklage dich nicht! Stirb für uns, für die Herrlichkeit der Götter, für unsere Wohlfahrt! Wenn du stirbst, werden wir leben.« Dies soll der Überrest eines Menschenopfers sein, und es finden sich in der That noch gewisse Anzeichen, dass in früherer Zeit Menschen geopfert wurden. Aber auch abgesehen davon war der Brauch, die Thiere, ehe sie getötet wurden, um Verzeihung zu bitten, ganz allgemein. Ein Gebet, das Frauen an Angué-Patay richten, lautet folgendermassen: »Gieb uns Bänke voll Kinder und lass sie vollkommen gesund sein! Wir sollten zwei Frauen in deinem Namen schlachten, und wir schlachten nur zwei Schafe.« Wie alt diese Opfer und die Hymnen, die die Mordwinen Mainof mittheilten, sein müssen, geht aus der Thatsache hervor, dass die Leute zugestanden, sie verständen sie nicht mehr. »Ce sont de bonnes paroles«, sagten sie, »mais nous ne savons plus ce qu'elles veulent dire« (S. 37). Hätten nicht die Brahmanen sogar schon während der Brâhma*n*aperiode dasselbe sagen können? Einige Gebete dürfen nur geflüstert werden (upâ*m*s*u*, wie einige Nivids im Ya*g*urveda), wie z. B. (S. 37):

'Chimpaz, Sonnengott,
'Vanypaz, Schutzgott,
'Mastorompaz [1]), Erdengott,
'Vanymiz ton, schütze uns!'
'Nichkepaz, Grosser Gott,
'Svet Vernichké, blutrothes Licht,
'Velenpaz, Gott der Felder,
'Vanymiz ton, schütze uns!'
'Angépataiïpaz, Göttin Mutter,
'Oznymiz ton, bitte für uns!'

1) Auch Mastorpaz und Mastyrpaz, S. 46.

Wir finden also bei den halbcivilisirten finno-ugrischen Stämmen fast noch bis auf den heutigen Tag zahlreiche Reste eines Systemes von Opfern, die in ihren Ursprüngen verständlich, in ihrer heutigen Form aber oft bloss noch traditionell, künstlich, komplicirt und unverständlich sind. Wir sehen, dass sehr wohl Gebete an Naturgottheiten gerichtet werden können, ohne von Opfergaben begleitet zu sein, während Opfergaben ohne Gebete oder wenigstens einige, an die Empfänger der Gaben gerichtete Worte nirgends vorkommen. Ein stummes Opfer ist überhaupt kein Opfer; ein Gebet ohne die Begleitung irgendwelcher Opferverrichtungen ist vielleicht die beste, sicherlich die natürlichste und daher wahrscheinlich die älteste Äusserung des religiösen Empfindens.

Wenn wir also aus dem vergleichenden Studium anderer Religionen eine Lehre ziehen dürfen, und wenn selbst die vedische Dichtung und die vedischen Opfer nicht so völlig von der Dichtung und dem Ceremoniell anderer Religionen verschieden sind, um jede Vergleichung unmöglich zu machen, so dürfen wir in Zukunft die religiöse Poesie des Veda als dem Ceremoniell der Brâhma*n*as vorausgehend betrachten. Allerdings müssen wir dabei zugeben, dass die Priester, die diese Hymnen beim Opfer verwendeten, sie sogar noch zu einer Zeit, als ihnen ihr Sinn schon nicht mehr völlig verständlich war, ohne Scheu veränderten, verderbten und nachahmten.

Wir verdanken den Brâhma*n*a-Priestern viel. Ihnen und speciell den Hot*ri*-Priestern, die die ganze Hymnensammlung auswendig zu lernen hatten, um sie bei den grossen Opfern vorzutragen, verdanken wir wahrscheinlich die fast ein Wunder zu nennende Erhaltung der vedischen Dichtung, aber sicherlich nicht ihre Hervorbringung. Wir müssen der Zeit der Opfer, der Zeit der Brâhma*n*as, dankbar dafür sein, dass sie uns mit Hülfe eines ausgezeichneten Systems mündlicher Überlieferung alles erhalten hat, was es damals noch an echter alter Dichtung gab, gerade wie die Mordwinen Kouzma

in Ehren halten, weil er ihnen eine Art von Gebetbuch und Opferleitfaden für ihre Priesterschaft zusammengestellt hat.

Die vedischen Gottheiten.

Man hat hin und wieder behauptet, dass, was immer auch der Ursprung der vedischen Götter gewesen sein möge, die vedischen Dichter jedenfalls nichts mehr darüber gewusst haben, so wenig wie Homer etwas über den Ursprung des Apollon oder der Athene gewusst habe.

Yâska's Klassificirung der vedischen Devatâs.

Allein wenn wir Yâska befragen, einen der ältesten indischen Theologen, der vor Pâ*n*ini und wahrscheinlich vor dem Aufkommen des Buddhismus lebte, so finden wir, dass er nicht nur völlig über den physischen Charakter der vedischen Götter im klaren ist, sondern sie auch ohne weiteres nach den verschiedenen Thätigkeitsgebieten, die ein jeder in der Natur einnimmt, klassificirt. Er theilt sie in drei Klassen ein, Götter der Erde, Götter der Luft und Götter des Himmels.

Devatâ.

Bei einer Prüfung von Yâska's altem Götterkataloge dürfen wir nicht vergessen, dass bei ihm Gottheit oder devatâ etwas anderes bedeutet als bei uns. Jeder Gegenstand, den ein Dichter in einem Liede oder auch nur in einem einzelnen Verse preist, ist in seiner technischen Sprache eine devatâ, eine Gottheit. Wir würden einfach sagen, es sei der Gegenstand der Verehrung oder des Preises. Wird z. B. ein Pferd gepriesen, oder ein Vogel oder Frösche oder ein Stein, ein

Wagen, ein Bogen, eine Sehne, eine Peitsche oder ein Mörser, so werden sie alle als devatâs aufgeführt. Ich wundere mich eigentlich, dass man das noch nicht zum Beweise der Existenz von Fetischverehrung bei den vedischen *Ri*shis herangezogen hat. Das Vorkommen von Steinen, Wagen, Bogen u. s. w. als devatâs scheint doch das Bestehen von Fetischismus im Veda endgültig zu beweisen. Es würde jedenfalls ein gewichtigeres Argument sein als viele andere, die man zu diesem Zwecke angeführt hat, wenn wir auch wissen, dass der Name devatâ, Gottheit, seinen Ursprung einfach der Theorie einer Theologenschule verdankt und bei ihnen nichts weiter bedeutete als ein gepriesener, verherrlichter oder geheiligter Gegenstand.

Die drei Klassen der vedischen Götter.

Es ist nicht immer leicht, in der Anordnung, die Yâska von den Hauptgottheiten des Veda giebt, zwischen alter Überlieferung und späterer Theorie zu unterscheiden. Wenn ich von späterer Theorie spreche, so meine ich natürlich später im Vergleich zu den vedischen Hymnen und den Brâhma*n*as. Wir müssen bedenken, dass das sogenannte Nirukta, das Yâska zugeschrieben wird, den Nigha*nt*u oder die Nigha*nt*us voraussetzt, Wörterlisten, zu denen das Nirukta nur eine Art von Kommentar bildet. Nun sind aber diese Nigha*nt*us sicherlich alt; sie werden thatsächlich in einer wichtigen Stelle des Dîpava*m*sa, V, 62, erwähnt. Hier wird erzählt, dass der junge Tissa an den Thera Siggava eine schwierige Frage inbetreff des Rigveda, des Ya*g*urveda, des Sâmaveda und auch des Nigha*nt*u (noch nicht des Nirukta) und des Itihâsa gerichtet habe. Dies soll 359 v. Chr. stattgefunden haben. Allerdings kann der Dîpava*m*sa nicht weiter zurückgehen als bis in den Anfang des vierten Jahrhunderts n. Chr.; er beruht aber auf älteren Quellen, besonders auf der A*tt*hakathâ der Mahâvihâra-Brüderschaft, und man darf aus der

Nichterwähnung des Atharvaveda schliessen, dass der Angabe, um die es sich hier handelt, ein beträchtliches Alter zukommt. Jedenfalls ersehen wir aus dieser Stelle, welch hohes Ansehen der Nigha*nt*u selbst bei den älteren Buddhisten genoss, und wir können jedenfalls daraus folgern, dass die Nigha*nt*us vorbuddhistisch waren.

Yâska, der Verfasser des Nirukta, citirt Vertreter seiner eigenen Theorien, die sogenannten Nairuktas, die vor seiner Zeit gelebt hatten, und wenn Yâska älter als Pâ*n*ini ist, so würde uns das wenigstens bis 500 v. Chr. zurückführen. Allein viele von diesen Nairukta-Theorien beruhen auf Stellen in den Brâhma*n*as, ja sogar in den Hymnen, und beweisen somit ein noch höheres Alter für die Periode, in der theologische Spekulationen, wie sie sich in den Brâhma*n*as finden, in Indien blühten. Es lässt sich auch noch von ganz anderer Seite beweisen, dass die Grundtheorie, auf der Yâska's Eintheilung der vedischen Gottheiten beruht, nämlich die drei Lokalitäten, denen die Hauptgottheiten zugewiesen werden, sicherlich aus der Brâhma*n*aperiode stammt, ja zum Theil, wie wir sehen werden, schon in den Hymnen bezeugt ist.

Die Dreiheit der vedischen Götter.

Abgesehen von der philosophischen Lehre, dass alle Götter nur Manifestationen des höchsten Selbst, des Âtman, sind, führt Yâska, wie wir gesehen, die Nairuktas zu Gunsten einer Dreiheit von Göttern an, 1) Götter der Erde, 2) Götter der Luft, 3) Götter des Himmels. Agni (Feuer) hat, wie Yâska sagt, seinen Platz auf der Erde, Vâyu (Wind) oder Indra in der Luft und Sûrya (Sonne) im Himmel.

Die Zahl der Götter.

Diese Dreiheit von Göttern ist nicht eine Erfindung Yâska's. Sie ist schon in den Brâhma*n*as klar angedeutet. So lesen

wir im Aitareyabrâhma*n*a, dass Pra*g*âpati drei Grössen schuf, Agni, Vâyu, Sûrya. In der *Kh*ândogya-Upanishad (IV, 17, 1) heisst es: »Pra*g*âpati brütete über den Welten, und aus den so überbrüteten presste er die Essenzen, Agni aus der Erde, Vâyu aus der Luft, Âditya (die Sonne) aus dem Himmel.«

Sogar für die Zeit der Hymnen steht die dreifache Theilung in Erde, Luft und Himmel schon fest. So lesen wir Rv. X, 65, 9 von irdischen, pârthiva, und himmlischen, divya, Göttern, und solchen, die in den Wassern (Wolken) wohnen, apsu ye. Ihre Zahl wird als dreiunddreissig angegeben (Rv. I, 45, 2; III, 6, 9; VIII, 28, 1), in drei Klassen von je elf zerfallend.

Die dreiunddreissig Götter.

Die Zahl dreiunddreissig muss alt sein, denn sie findet sich auch im Avesta. Nach einer anderen Eintheilung gab es indessen nicht dreimal elf Götter, sondern zwölf Âdityas, elf Rudras und acht Vasus. Die Namen dieser drei Klassen kommen in den Hymnen vor (I, 45, 1), aber nicht die Zahlen der drei einzelnen Klassen, ausser der der Âdityas, die indessen als sieben und noch nicht als zwölf angegeben wird. Im *S*atapathabrâhma*n*a werden die oben erwähnten Zahlen angegeben (IV, 5, 7, 2), und Dyaus und P*ri*thivî oder Indra und Pra*g*âpati werden hinzugefügt, um die Gesammtzahl auf dreiunddreissig zu bringen. Eine ähnliche Angabe findet sich im Aitareyabrâhma*n*a (II, 18); hier werden Pra*g*âpati und Vasha*t*kâra hinzugefügt. Noch andere Klassificirungen der Götter finden sich in den Hymnen des Rigveda, wie z. B.:

II, 3, 4, Vasus, Visve Devas, Âdityas,
III, 20, 5, I; 45, 1, Vasus, Rudras, Âdityas,
IV, 8, 8, Âdityas, Rudras, Vasus,
VII, 51, 3, Âdityas, Maruts, Devas,
X, 25, 1, Rudras, Vasus, Visve.

Bisweilen scheint die Zahl der Götter ganz willkürlich erhöht zu werden, wenn auch die Zahl drei überall die vorherrschende ist. So lesen wir Rv. III, 9, 9 von 3339 Göttern, die Agni verehrten, während in der B*ri*hadâra*n*yaka-Upanishad eine merkwürdige Stelle vorkommt (III, 9), wo die Zahl der Götter zunächst als 3306 angegeben und dann Schritt für Schritt auf dreiunddreissig, sechs, drei, zwei, anderthalb und endlich auf eins reducirt wird.

Nach Yâska erhalten die drei Hauptgottheiten auf der Erde, in der Luft und im Himmel, d. i. Agni, Indra und Âditya, verschiedene Namen je nach den verschiedenen Thätigkeiten, die die vedischen Dichter an ihnen rühmen. Auch treten sie unter verschiedenen Formen auf. Das höchste Selbst (Âtman), das die Wurzel aller Götter bildet, entbehrt natürlich jeglicher Gestalt, aber die Einzelgottheiten gelten als mit einer Gestalt, ja in vielen Fällen als mit menschlicher Gestalt begabt. Bei Gottheiten wie dem Feuer, dem Winde und der Sonne wird die Gestalt durch den Namen angedeutet; Gottheiten wie *G*âtavedas, Rudra, Indra, Par*g*anya und die A*s*vinau, die nicht so deutlich die sichtbaren Naturerscheinungen, aus denen sie entstanden sind, zur Schau tragen, werden wenigstens in einer Weise gepriesen, als ob sie nicht nur empfindende, sondern auch mit Verstand begabte Wesen seien, die begreifen können, was zu ihnen und von ihnen gesagt wird. Sie werden wirklich menschlich aufgefasst, als Wesen mit den gewöhnlichen Gliedern eines Menschen. Die vedischen Dichter erwähnen z. B. die Arme Indra's (IV, 31, 3), die Faust Indra's (III, 1, 5). Sie schreiben ihnen auch Dinge zu, die nur Menschen gehören. So hat Indra eine schöne Frau (III, 20, 1), und seine beiden Rosse sind die Haris, zwei, vier, sechs, acht oder zehn an Zahl. Auch Vâyu (Wind) hat seine Niyuts (Rosse), Sûrya (Sonne) seine Harits, Pûshan (Sonne) seine A*g*as (Ziegen), Ushas (Morgenröthe) ihre Aru*n*îs (röthliche Pferde). Auch die Handlungen, die sie verrichten, sind den Handlungen von Menschen ähnlich. Sie hören und sehen, sie essen und trinken,

und das nicht nur wie Thiere, sondern wie Menschen, die verstehen und wissen, was sie thun.

Über diesen Punkt ist man indessen verschiedener Meinung gewesen. Einige alte Ausleger des Veda scheinen behauptet zu haben, dass Götter wie das Feuer, der Wind, die Sonne, die Erde und der Mond keine menschliche Gestalt besässen, und dass es nichts beweise, wenn sie wie menschliche Wesen angeredet würden, weil auch Flüsse, Pflanzen, Würfel und andere Dinge in einer Weise angeredet würden, als ob sie menschliche Handlungen verrichteten und einen menschlichen Körper besässen. Sie bezeichnen das als metaphorische (rûpaka) Sprache. Wenn von einem Flusse gesagt wird, er fahre auf einem Wagen, so könne das unmöglich wörtlich genommen werden und müsse daher als ein rûpakapravâda betrachtet werden. Die herrschende Meinung scheint aber doch die gewesen zu sein, dass man sich die Götter in menschlicher Gestalt denken müsse, wenn sie auch vom alten Vedânta-Standpunkte aus nur verschiedene Manifestationen des Âtman oder des höchsten Selbst waren.

Die Einordnung der vedischen Gottheiten in drei Klassen nach der Örtlichkeit, in der sie hauptsächlich weilten, verdient, so unvollkommen sie auch im einzelnen ist, doch als der erste Versuch theologischer Spekulation eine sorgfältige Prüfung.

Wir werden sehen, dass für das richtige Verständniss der vedischen Götter und ihrer Beziehungen zu einander diese Ansicht, dass ihre Thätigkeit, ja ihr Grundcharakter durch das Gebiet, in dem sie handelnd auftreten, bestimmt wird, äusserst wichtig und nützlich ist. Auf den ersten Blick scheint der Gedanke, dass es ursprünglich nur drei Götter gegeben habe, Agni, Indra und Âditya, Vertreter gewisser Erscheinungen auf der Erde, in der Luft und im Himmel, und dass diese je nach den speciell ihnen zugeschriebenen Handlungen verschiedene Namen erhielten, sehr künstlich und daher falsch. Und doch liegt etwas Wahres darin; wir dürfen es nur nicht allzu wörtlich nehmen. Wir dürfen nicht glauben, dass Agni, nachdem er als eine besondere Gottheit benannt und anerkannt

worden war, später in Dravi*n*odas, Tanûnapât, Tvash*tri* oder Sûrya verwandelt oder dass Indra in späterer Zeit Vâyu, Rudra, Par*g*anya genannt worden sei, oder dass Âditya die Form der Ushas, der A*s*vinau, des Vish*n*u oder des Varu*n*a angenommen habe. Dennoch liegt eine Wahrheit in Yâska's Theorie verborgen, nämlich die, dass Agni, wenn er auch vielleicht von dem Herdfeuer ausging, doch nicht darauf allein beschränkt war, sondern in allen Manifestationen des Lichts auf Erden und im Himmel erkannt wurde. Auch Indra, obwohl ursprünglich der Spender des Regens, brauchte nicht nur als der Besieger der Wolken angesehen zu werden; er galt vielmehr als der Bewirker von allem, was in der Luft vor sich geht, während Âditya nicht einfach als die Sonne, sondern als die wirkende Macht im ganzen Himmel betrachtet wurde. Der Fehler von Yâska's Dreitheilung besteht nicht darin, dass sie zu allgemein ist, sondern darin, dass sie in einigen Fällen wirklich zu eng ist, denn es giebt Devatâs, deren Einfluss sich über mehr als eins dieser drei Naturgebiete erstreckt. So sah man z. B. Agni zwar ursprünglich in dem Feuer des Hauses, und daher gehört er der Erde an; allein die vedischen Dichter sehen ihn auch in dem Blitze in der Luft, in dem Glanze des Himmels, ja, nach einer sehr gewöhnlichen Anschauung auch in den Wassern, das heisst in den Wolken oder im Meere, in das er jeden Abend untertaucht und aus dem er am Morgen wieder hervorgeht. In einigen Fällen wechseln die Namen, die den göttlichen Mächten in den drei Naturreichen gegeben werden, je nach dem Geschäfte, das der einzelne Gott verrichtet; in andern Fällen werden die allgemeinen Namen Agni, Indra, Âditya überall beibehalten. In den letzteren Fällen verdunkeln Agni, Indra und Âditya oft die Specialgottheiten ihrer eigenen Gebiete, ja sie erlauben sich sogar Übergriffe in die Gebiete, die ihnen nicht speciell gehören, und rufen so eine Verwirrung hervor, die oft überraschend für Leute ist, die erwarten, im Veda Ansichten wieder zu finden, die sie sich selbst gebildet oder die sie aus der mehr specialisirten Mythologie anderer Völker abgeleitet haben.

I. Agni.

Wir beginnen daher im Anschluss an Yâska mit Agni, mag er nun der Erde oder die Erde ihm angehören. Ihm gehört nach Yâska auch die Morgenspende (prâta*h*-savana), der Frühling unter den Jahreszeiten, die Gâyatrî unter den Metren, der Triv*ri*t unter den Stomas (Lobliedern), das Rathantara unter den Sâmans (Gesängen). Vieles von diesem ist natürlich sekundär und künstlich, es beruht aber auf einem richtigen Principe. Agni hat auch Genossen und Begleiter (Devaga*n*as), und dies sind nicht nur Götter und Göttinnen, sondern auch eine Anzahl von Gegenständen, zu denen er als in mehr oder weniger naher Beziehung stehend gedacht wird. So gelten z. B. die in den Âprî-Hymnen[1]) angerufenen Gottheiten alle als ihm gehörig, oder er als mit jeder einzelnen von ihnen verbunden.

Zunächst werden zwei Namen des Agni, des Gottes des Feuers, als Synonyma angeführt, nämlich 2. *G*âtavedas (alle Dinge kennend)[2]) und 3. Vai*s*vânara (allen Menschen gehörend). Dann folgen die Namen der Âprî-Gottheiten[3]): —

I. 4. Dravi*n*odas (Spender des Reichthums).
5. Idhma (Brennholz).
6. Tanûnapât (selbstgeboren).
7. Narâ*s*a*m*sa (Männerpreis).
8. I*l*a, auch Î*l*ita genannt (angefleht).
9. Barhis (der Rasenaltar).
10. Dvâr, Plur. (die Himmelsthore, der Osten).
11. Ushâsânaktâ (Morgenröthe und Nacht).

1) Vedic Hymns, S. B. E., Bd. XLVI, S. 10.

2) Mit Rücksicht auf Rv. VI, 15, 13, ví*s*vâ veda *g*ánimâ *g*âtávedâ*h*, übersetze ich allwissend, nicht allbesitzend. Dass vedas nicht allein vorkommt, spricht nicht dagegen; vgl. Komposita mit *g*oshas, oshas u. s. w. Siehe indessen Vedic Hymns, S. B. E. Bd. XLVI.

3) Siehe History of Ancient Sanskrit Literature, S. 463 ff. Diese Âprî-Hymnen mögen uns jung erscheinen, aber Âfrî-Hymnen kommen auch im Avesta vor.

12. Daivyâ Hotârâ (die beiden göttlichen Priester).
13. Tisro Devîh (die drei Göttinnen, Agnâyî, Prithivî, Ilâ oder Bhâratî, Ilâ, Sarasvatî)[1].
14. Tvashtri (der Zimmermann, Schöpfer).
15. Vanaspati (der Opferbaum).
16. Svâhâkriti, Pl. (die Anrufungen).

Viele von diesen Namen beziehen sich auf allerlei Gegenstände, die von den Dichtern in den sogenannten Âprî-Hymnen angerufen werden. Diese Gegenstände galten, wofern sie nicht geradezu mit Agni identificirt wurden, doch als seine Repräsentanten, und man glaubte, dass er von den an ihre Namen gerichteten Anrufungen Kenntniss nähme. Es folgt eine lange Liste von andern Namen, die ebenfalls als Namen von Agni geheiligten Gegenständen, wie wir uns ausdrücken würden, betrachtet und oft in Hymnen an ihn erwähnt werden. Dies sind: —

II. 1. Asva (Pferd).
2. Sakuni (Vogel).
3. Mandûka, Pl. (Frösche).
4. Aksha, Pl. (Würfel).
5. Grâvan, Pl. (Pressteine).
6. Nârâsamsa (Lobhymnus oder der Gegenstand des Hymnus).
7. Ratha (Wagen).
8. Dundubhi (Trommel).
9. Ishudhi (Köcher).
10. Hastaghna (Handschutz gegen den Anprall der Bogensehne).
11. Abhîsu, Pl. (Zügel).
12. Dhanus (Bogen).
13. Gyâ (Bogensehne).
14. Ishu (Pfeil).
15. Asvâganî (Pferdepeitsche).
16. Ulûkhala (Mörser).
17. Vrishabha (Stier, ein Werkzeug).
18. Drughana (Keule).
19. Pitu (Nahrung).
20. Nadî, Pl. (Flüsse).
21. Ap, Pl. (Wasser).
22. Oshadhi, Pl. (Kräuter).
23. Râtri (Nacht).
24. Aranyânî (Waldgeist).
25. Sraddhâ (Glaube).
26. Prithivî (Erde).
27. Apvâ (Krankheit).
28. Agnâyî (Agni's Gattin).
29. Ulûkhalamusale (Mörser und Stössel).

---

1) Vedic Hymns, S. B. E., Bd. XLVI, S. 12.

30. Havirdhâne (Wagen, auf die Soma geladen wird).
31. Dyâvâp*ri*thivî (Himmel und Erde).
32. Vipâ*tkh*utudrî (die beiden Flüsse Vipâ*s* und *S*utudrî).
33. Ârtnî (die beiden Enden des Bogens).
34. *S*unâsîrau (Wind und Sonne oder Indra und Vâyu).
35. Devî *g*osh*t*rî (die beiden liebenden Göttinnen).
36. Devî ûr*g*âhutî (die beiden nahrungspendenden Göttinnen, Himmel und Erde, Tag und Nacht, Herbst und Jahr).

Es ist klar, dass Yâska diese sogenannten Gottheiten nicht sehr systematisch zusammengestellt hat. Die von 29 bis 36 werden indessen als Dvandva- oder duale Gottheiten und einige andere, wie die drei Göttinnen (Agnâyî, P*ri*thivî und I*l*â oder Bhâratî, I*l*â und Sarasvatî), als die Gattinnen Agni's zusammengefasst.

In welchem Sinne man diese 36 Devatâs als Gottheiten betrachten kann, lässt sich leicht aus den an sie gerichteten Anrufungen ersehen. So werden z. B. die ârtnî, die beiden Enden des Bogens, in Rv. VI, 75, 4 gepriesen: —

»Die beiden Enden des Bogens, gemeinsam auseinander schnellend, sollen fortstossen die Feinde, die Hasser.«

Der Bogen wird in Rv. VI, 75, 2 gepriesen: —

»Mögen wir Kühe gewinnen mit dem Bogen, mögen wir den Streit gewinnen mit dem Bogen, mögen wir heisse Schlachten gewinnen mit dem Bogen; der Bogen thut Leid an dem Feinde, mögen wir alle Länder gewinnen mit dem Bogen!«

Die Bogensehne wird in Rv. VI, 75, 3 gepriesen: —

»Gleich einer, die flüstern will, kommt sie dem Ohre nahe; wie ein Weib, das seinen lieben Freund umarmt, summt sie, am Bogen ausgespannt, die Sehne, hilfreich in der Schlacht.«

Es ist klar, dass, wenn solche Anreden einen Bogen und eine Bogensehne in eine Gottheit oder in einen Fetisch verwandeln könnten, es auch in unserer Zeit keinen Dichter geben würde, der nicht ein Götzenanbeter oder Fetischverehrer

wäre. Allein angenommen, wir müssten die von dem vedischen Dichter angeredete Bogensehne einen Fetisch nennen und nicht eine poetische Freiheit, was würden wir damit gewinnen?

Die Hauptthätigkeit Agni's besteht nach Yâska darin, dass er den Göttern die Opfergaben oder die Götter zum Opfer bringt.

Eine Anzahl von Göttern wird mit Agni zusammen angerufen, nämlich Indra, Soma, Varu*n*a, Par*g*anya, die *Ri*tus (Jahreszeiten); Vish*n*u und Pûshan dagegen werden, obwohl sie an denselben Opfern Antheil haben wie Agni, doch nicht mit ihm zusammen in denselben Versen angerufen[1].

II. Indra.

Indra gehört der Luft an oder die Luft Indra. Ihn und Vâyu (Wind) fasst Yâska als ein und dasselbe Wesen auf. Ihm gehört die Mittagspende (mâdhyandina-savana), der Sommer, das Trish*t*ubh-Metrum, der Pa*ñk*adasa Stoma und das B*ri*hat-Sâman. Seine Gefährten sind die Maruts, die Rudras und ausserdem eine Reihe von Gottheiten, die im Naigha*nt*uka, V, 4; 5, aufgezählt werden. Ich führe sie in der Ordnung an, wie sie sich dort finden: —

III. 1. Vâyu (Wind).
2. Varu*n*a (Himmel).
3. Rudra (Sturm).
4. Indra (Regenspender).
5. Par*g*anya (Wolke).
6. B*ri*haspati (Herr der Rede).
7. Brahma*n*aspati (Herr des Gebetes).
8. Kshetrasya pati (Herr des Landes).
9. Vâstoshpati (Herr des Hauses).
10. Vâ*k*aspati (Herr der Rede, des Athems).
11. Apâm napât (Sprössling der Wasser oder Agni).

1) Siehe aber Rv. X, 17, 3.

12. Yama.
13. Mitra.
14. Ka.
15. Sarasvat.
16. Visvakarman (Macher aller Dinge).
17. Târkshya (Regenspender).
18. Manyu (Zorn).
19. Dadhikrâ (Rennpferd).
20. Savi*tri* (Sonne).
21. Tvash*tri* (Macher, Sonne).
22. Vâta (Wind).
23. Agni (Feuer).
24. Vena.
25. Asunîti (Geist, Hauch).
26. *Ri*ta (Recht, Gesetz).
27. Indu (Regen, Mond).
28. Pra*g*âpati (Herr der Geschöpfe).
29. Ahi (Drache).
30. Ahi budhnya (Drache der Tiefe).
31. Supar*n*a (Vogel).
32. Purûravas (ein Held).

Eine andere Klasse, ebenfalls der Luft angehörend, bilden: —

IV. 1. *S*yena (Falke, Pferd).
2. Soma (Mond oder Somapflanze)[1].
3. *K*andramas (Mond).
4. M*ri*tyu (Tod).
5. Visvânara (auch Vaisvânara, allen Menschen gehörend).
6. Dhâ*tri* (Schöpfer, als Regenspender).
7. Vidhâ*tri* (Schöpfer, als Regenspender).
8. Marut, Pl. (Sturmgötter)[2].
9. Rudra, Pl. (Stürme).
10. *Ri*bhu, Pl. (die *Ri*bhus).
11. Angiras, Pl. (die Angiras, *Ri*shis).
12. Pi*tri*, Pl. (Väter, Manen).
13. Atharvan, Pl. (die Atharvans, *Ri*shis).
14. Bh*ri*gu, Pl. (die Bh*ri*gus, *Ri*shis).
15. Âptya, Pl. (*Ri*shis).
16. Aditi (fem.)[3].
17. Saramâ (fem.)[3].
18. Sarasvatî (fem.)[3].
19. Vâ*k* (Rede, Donner).
20. Anumati (Mond, wenn nahezu voll).
21. Râkâ (Vollmond).

---

1) Haimavato Mau*g*avato vâ.
2) Devaga*n*as, Begleiter von Göttern.
3) Gattinnen oder Gefährtinnen Indra's.

22. Sinîvâlî (Neumond).
23. Kuhû (Mond, wenn nahezu unsichtbar).
24. Yamî (fem., Ushas).
25. Urva*s*î (fem.).
26. P*ri*thivî (fem.).
27. Indrâ*n*î (Gattin Indra's).
28. Gaurî (fem., Wolke?).
29. Go (Kuh).
30. Dhenu (Kuh).
31. Aghnyâ (Kuh).
32. Pathyâ (Erlösung).
33. Svasti (Wohlfahrt).
34. Ushas (Morgenröthe).
35. *I*l*â* (Erde).
36. Roda*s*î (Gattin Rudra's.)

Alle diese Götter und Göttinnen sollen der Luft und den Wolken angehören, wo Indra seine Hauptarbeit verrichtet, indem er den V*ri*tra und andere Dämonen der Finsterniss tötet, Thau und Regen auf die Erde herniederschickt und andere tapfere Thaten verrichtet. Obwohl alle Götter, die sich in der Luft zwischen Erde und Himmel aufhalten, als sein Gefolge betrachtet werden, so sind doch seine ga*n*as, seine eigentlichen Begleiter, Gruppen wie die Maruts, die Rudras u. s. w., während die weiblichen Gottheiten als unter seinem Schutze stehend gelten.

Die Götter, mit denen zusammen Indra in denselben Hymnen angerufen wird, sind Agni, Soma, Varu*n*a, Pûshan, B*ri*haspati, Brahma*n*aspati, Parvata, Kutsa, Vish*n*u und Vâyu. Andere Götter des mittleren Gebietes, die zusammen angerufen werden, sind Mitra und Varu*n*a, Soma und Pûshan, Soma und Rudra, Pûshan und Agni, Par*g*anya und Vâta.

III. Âditya.

Âditya (Sonne) gehört der jenseitigen Welt an. Ihm gehört das dritte Savana, die Regenzeit, das *G*agatî-Metrum, der Saptada*s*a Stoma und das Vairûpa Sâman.

Seine Begleiter sind: —

V. 1. Asvinau (Tag und Nacht)[1].
2. Ushas (Morgenröthe).
3. Sûryâ (Sonne, fem.).
4. Vrishâkapâyî (Gattin des Vrishâkapi, der Sonne).
5. Saranyû (Ende der Nacht, Morgenröthe).
6. Tvashtri (Macher), vgl. I, 14.
7. Savitri (Sonne).
8. Bhaga (Sonne).
9. Sûrya (Sonne).
10. Pûshan (Sonne).
11. Vishnu (Sonne).
12. Visvânara, vgl. IV, 5.
13. Varuna, vgl. III, 2.
14. Kesin (sol crinitus).
15. Kesin, Plur. (drei Kesins, Agni, Vâyu oder Vidyut und Sûrya).
16. Vrishâkapi (Sonne).
17. Yama, vgl. III, 12.
18. Aga ekapâd (Sonne).
19. Prithivî (Erde oder Himmel), vgl. II, 26; IV, 26.
20. Samudra (Meer).
21. Atharvan (Rishi).
22. Manu (Rishi).
23. Dadhyañk (Rishi).
24. Âditya, Pl. (die Söhne der Aditi).
25. Sapta Rishayas (die sieben Rishis).
26. Deva, Pl. (die Götter).
27. Visve Devâs (die Allgötter).
28. Sâdhya, Pl.
29. Vasu, Pl.
30. Vâgin, Pl.
31. Devapatnî, Pl. (die Gattinnen der Götter).

Die Hauptarbeit Âditya's besteht in dem Heraufziehen der Feuchtigkeit, und jede ganz besonders hervorragende That darf ihm zugeschrieben werden. Die Götter, die mit ihm zusammen angerufen werden, sind Kandramas, Vâyu, Samvatsara (Jahr).

Wir erfahren auch, dass wenn in einem Verse der Herbst erwähnt wird, wenn das Metrum Anushtubh, der Stoma Ekavimsa, das Sâman Vairâga ist, wir daraus schliessen dürfen, dass der Vers an Agni gerichtet ist.

Wenn die Jahreszeit der Winter, das Metrum Pankti, der Stoma Trinava und das Sâman Sâkvara ist, so ist der Vers

---

1) Vâsâtya, ein Sohn der Ushas, vgl. S. 174, und Nâsatya.

wahrscheinlich für Indra als den in der Luft weilenden Gott bestimmt.

Wenn die Jahreszeit *S*i*s*ira (der erste Frühling), das Metrum Ati*kkh*andas, der Stoma Trayastri*ms*a, das Sâman Raivata ist, so bezieht sich der Vers auf Âditya, den im Himmel sich aufhaltenden Gott. Das alles ist künstlich, aber interessant, weil es uns die systematisirten Anschauungen der späteren brahmanischen Theologen giebt.

So erhalten wir das folgende Schema: —

	Agni.	Indra.	Âditya.
Welten:	Erde	Luft	Himmel
Spenden:	Morgenspende	Mittagspende	Dritte Spende
Jahreszeiten:	Frühling (und Herbst)	Sommer (und Winter)	Regenzeit (und *S*i*s*ira)
Metren:	Gâyatrî (und Anush*t*ubh)	Trish*t*ubh (und Pankti)	*G*agatî (und Ati*kkh*andas)
Stomas:	Triv*ri*t (und Ekavi*ms*a)	Pa*ñk*ada*s*a (und Tri*n*ava)	Saptada*s*a (und Trayastri*ms*a)
Sâmans:	Rathantara (und Vairâ*g*a)	B*ri*hat (und *S*âkvara)	Vairûpa (und Raivata)
Begleiter:	Siehe Nigh. V, 1—3.	V, 4—5	V, 6
Frauen:	ebenda	ebenda	ebenda
Geschäft:	Zuführen der Opfergaben	Entsenden von Feuchtigkeit	Anziehen von Feuchtigkeit
	Herbeischaffen der Götter	Tötung des V*ri*tra	Halten der Feuchtigkeit
	Sichtbarmachen der Dinge	Jede Heldenthat	Hervorragende Thaten

Wenn sich auch vieles in dieser Klassificirung Yâska's deutlich als jung erweist, so steht sie doch der Theologie der Brâhma*n*as nicht sehr fern. Wir können es nicht bezweifeln, dass zu Yâska's Zeit, sagen wir um 500 v. Chr., die vedischen Götter, einerlei ob mit Recht oder Unrecht, so angesehen

wurden, wie er sie darstellt, nämlich als in den drei Welten, auf der Erde, in der Luft und im Himmel, wohnend; mit andern Worten, sie wurden nicht nur als Naturgötter im allgemeinen betrachtet, sondern als handelnde Wesen, ein jeder in seinem eigenen speciellen Naturgebiete thätig.

Die vedischen Gottheiten sind nicht auf eine Örtlichkeit beschränkt.

Allein die alten Hindu-Theologen wussten auch, wie ich schon oben bemerkt habe, dass gewisse Götter nicht auf ein specielles Gebiet beschränkt waren, sondern sich zu gleicher Zeit auf der Erde, in der Luft und im Himmel offenbarten. So nahmen sie neben dem Agni auf Erden, der der Haupt-Agni war, einen Agni in der Luft (madhyama) und einen dritten im Himmel (uttama) an, das heisst, das gewöhnliche Feuer, den Blitz und die Sonne. Agni wurde thatsächlich trimûrdhan, dreiköpfig, vielleicht, drei Plätze einnehmend, genannt. Auch die Morgenröthe war nicht nur eine Göttin des Himmels als Begleiterin der Sonne, sondern auch eine Göttin der Luft in ihrer Beziehung zu den Wolken (Nirukta, ed. Satyavrata, Bd. IV, S. 241).

Geborene und geschaffene Götter.

Die alten Hindu-Theologen wussten, dass einige von diesen Gottheiten erst zu göttlichem Range erhoben worden waren (karmadevâ*h*)[1], während andere göttlich von Geburt (â*g*âna-devâ*h*) waren, und sie unterschieden zwischen Göttern, die nur in Hymnen gefeiert wurden, und solchen, die sowohl in Hymnen gefeiert als auch durch Gaben geehrt wurden (havirbhâ*g*

1) Siehe Nirukta, ed. Satyavrata, Bd. IV, S. 322, Note; *S*atapathabr. XIV, 7, 1, 34 ff.

und sûktabhâ*g*). Das alles mögen ebenfalls spätere theologische Spekulationen sein; jedenfalls geht aber daraus hervor, dass diese Nairuktas sorgfältig über den wahren Charakter ihrer Götter nachgedacht hatten, weit sorgfältiger als z. B. die Griechen zur Zeit des Sokrates. Man sollte das nicht übersehen. Wir müssen uns zweifellos unser eigenes selbständiges Urtheil wahren, aber wir dürfen nicht glauben, dass man die alte Autorität der Nairuktas so einfach zu Gunsten blosser a priori gebildeter Theorien bei Seite setzen kann, wenn sie auch mit noch so viel Scharfsinn entwickelt und mit noch so grosser Gelehrsamkeit vertheidigt werden.

Das Pantheon der rigvedischen Hymnen.

Das Pantheon, das Yâska uns darbietet, kann mit Sicherheit als das Pantheon der Brâhma*n*as angesehen werden, wenn auch nicht als das der alten Dichter des Rigveda.

Es ist in der That fast unmöglich, von der Religion der Dichter des Rigveda als einem Ganzen zu sprechen, oder überhaupt irgendwelche allgemeine Behauptungen über sie aufzustellen, und zwar aus einem sehr triftigen Grunde. Nehmen wir an, die Zeit des Abschlusses der Sa*m*hitâ, der Sammlung der vedischen Hymnen, falle um 1000 v. Chr. Davor aber liegt noch eine ganze Reihe von Perioden, während welcher die vedischen Hymnen verfasst und in verschiedenen Familien gesammelt wurden. Verschiedene Forscher haben den Versuch gemacht, die zehn Bücher des Rigveda in eine gewisse chronologische Ordnung zu bringen, bis jetzt aber noch mit wenig Erfolg, denn wir haben dabei mit zwei Schwierigkeiten zu kämpfen. Die erste entspringt aus der individuellen Freiheit, mit der jeder Dichter seine Gedanken und Gefühle zum Ausdruck bringt, denn der vedische Dichter ist noch nicht durch die Fesseln der Tradition oder anerkannter Autoritäten gehemmt. Die zweite Schwierigkeit ergiebt sich aus dem langen Festhalten an der mündlichen Überlieferung, die, wenn auch an

unbedeutenden Kleinigkeiten festhaltend, doch späteren Veränderungen und Hinzufügungen oder Auslassungen, sobald sie nützlich oder wünschenswerth erschienen, nur einen schwachen Widerstand entgegensetzte. Ich will damit nicht sagen, dass irgendwie absichtlicher Betrug vorgekommen sei. Ich meine nur, dass jene freie Behandlung der Poesie, die man in unserer eigenen Zeit bei den Recitationen der finnischen Epik beobachtet hat, in Indien kaum ganz gefehlt haben wird. Dass es im Veda junge, mittlere und alte Hymnen giebt, wird kein europäischer Forscher bezweifeln, wenn auch wohl nur wenige es wagen werden, diesen Klassen chronologische Daten zuzuweisen. Wir wissen, dass die zehn Sammlungen oder Ma*nd*alas von verschiedenen Familien als ihr Eigenthum in Anspruch genommen werden. Jede einzelne dieser Familien, in benachbarten Thälern angesiedelt, musste bald ihre eigene Dichtkunst entwickeln, und wir müssen im Auge behalten, dass das, was uns jünger oder älter erscheint, nichts weiter zu sein braucht als die Folge jener Individualität, die zu allen Zeiten und an allen Orten verschiedene Dichter, verschiedene Familien, verschiedene Stämme und verschiedene Kolonien auszeichnet.

Aber wenn es auch schwer sein würde, die Sammlung der Hymnen, die unter dem Namen Rigveda-Sa*m*hitâ geht, in eine chronologische Ordnung zu bringen, so giebt es doch einige Thatsachen, auf die ich schon 1859 in meiner »History of Ancient Sanskrit Literature« aufmerksam gemacht habe, die mir zu beweisen scheinen, dass die zehn Bücher oder Ma*nd*alas, aus denen die ganze Sammlung besteht, nach einem einheitlichen Plane gesammelt wurden. Acht von den zehn Ma*nd*alas beginnen mit Hymnen an Agni, und diesen Hymnen folgen überall ausser im zehnten Ma*nd*ala Hymnen an Indra. Darauf folgen Hymnen an die Vi*s*ve Devâ*h* und andere Götter, die indessen nicht nach einem und demselben Plane angeordnet sind. Es ist nicht wahrscheinlich, dass die Lieder an Agni und Indra in jedem der acht Ma*nd*alas diese hervorragende Stelle erhalten haben würden, wenn nicht ein gewisses Einverständniss zwischen den Sammlern bestanden hätte. Zweitens finden wir

in sieben von den zehn Ma*nd*alas die sogenannten Âprî-Hymnen, woraus hervorgeht, dass eine jede von den hervorragendsten vedischen Familien, für welche diese Ma*nd*alas gesammelt wurden, es für nothwendig hielt, solch eine Hymne in ihrer eigenen Privatsammlung zu haben. Alle diese Hymnen sind nach ein und demselben Muster gearbeitet, und das beweist wieder, dass die Zusammensteller der Ma*nd*alas nach einem gemeinsamen Plane arbeiteten.

Drittens ist es aus der Anukrama*n*ikâ, dem Index, leicht ersichtlich, dass sich die Reihenfolge der Hymnen in jedem Anuvâka, jeder Abtheilung der Ma*nd*alas, nach der Zahl der Verse richtet. Das ist aber wieder ein Princip, das die Ordner jedes Ma*nd*ala befolgt haben, und das daher die Annahme eines Einverständnisses unter ihnen nothwendig macht. Allerdings ist dieses Princip der Anordnung nach der Zahl in der Sammlung des Rigveda, wie sie uns heute vorliegt, oft verletzt, allein das Princip selbst tritt so deutlich hervor, dass einige sich berechtigt gefühlt haben, die Hymnen neu zu ordnen und spätere Hinzufügungen in der Weise zu entfernen, dass sie einfach das Princip durchführten, wie es alle Sammler der zehn Ma*nd*alas ursprünglich zu Grunde gelegt haben müssen, nämlich die Hymnen in jedem Anuvâka nach der absteigenden Zahl der Verse zu ordnen. Es giebt noch einen andern Punkt, auf den ich schon vor vielen Jahren hingewiesen habe, der aufs deutlichste zeigt, dass zur Zeit der Abfassung des Padatextes der Hymnen der Sa*m*hitâtext vollständig vorlag. In jenem Texte werden nämlich die Wiederholungen nicht wieder aufgeführt, sondern fortgelassen (galita), und zwar nach speciellen Regeln, die im Galitapradîpa im einzelnen angegeben werden. Daraus können wir zweierlei lernen, erstens, dass die Sa*m*hitâ zu jener Zeit als e i n Corpus der vedischen Dichtung betrachtet wurde, und zweitens, dass diese wörtlichen Wiederholungen alle Ma*nd*alas der Sa*m*hitâ in gleicher Weise betrafen und daher das Bestehen eines anerkannten Sa*m*hitâtextes voraussetzten.

Yâska's Pantheon.

Wenn wir auch Yâska's Pantheon nicht nur als für seine eigene Zeit, sondern auch als für die Zeit der Brâhma*n*as gültig ansehen dürfen, so können wir es doch nicht für die Zeit der Hymnen des Rigveda annehmen, und noch weniger für die Periode, die unsern Hymnen vorausging, und die wir theilweise nach dem, was wir von den Göttern der indo-iranischen und der arischen Periode wissen, wiederherstellen können. Wir haben oben gesehen, dass nach Yâska die drei Hauptgottheiten Agni, Indra und Âditya oder, wie sie bisweilen, Rv. X, 158, 1, genannt werden, Agni, Vâta und Sûrya waren, die unsichtbaren Mächte, die auf der Erde, in der Luft und im höchsten Himmel thätig waren.

Ältere und jüngere Götter.

Allein in den Hymnen des Rigveda können wir noch deutlich die Spuren einer älteren höchsten Gottheit sehen, nämlich des Dyaus, den Yâska nicht einmal als einen besonderen Gott erwähnt, dessen Existenz aber durch verschiedene Hymnen des Rigveda und durch das Zeugniss der griechischen, lateinischen und germanischen Mythologie bewiesen wird. Es ist vielleicht kaum gerecht, Yâska eine Unkenntniss dieses Gottes vorzuwerfen, denn er erwähnt ihn wenigstens in den zusammengesetzten Namen der Gottheit Dyâvâ-p*ri*thivî, Himmel und Erde, Dyâvâ-bhûmî, dasselbe, und Dyu-ni*s*au, Tag und Nacht. Es ist falsch zu sagen, dass die Anukrama*n*î ihn übergehe, denn er wird dort wenigstens einmal als die zur Wahl freigestellte Gottheit eines Verses, I, 94, 16, neben Agni und im Verein mit Mitrâ-Varu*n*au, Aditi, Sindhu und P*ri*thivî erwähnt; diese Götter sollen zusammen mit Dyu (oder Agni) sechs Götter bilden.

Die Herrschaft des Dyaus.

In den Hymnen des Rigveda können wir indessen deutlich eine Periode erkennen, in der Agni oder Indra noch nicht die obersten oder repräsentirenden Gottheiten waren, sondern wo Götter wie Dyu (Nom. Dyaus) und Varu*n*a eine weit hervorragendere Stellung einnahmen. Dass diese Periode der Agni- und Indra-Periode vorausging, dürfen wir, wie ich glaube, aus der Thatsache schliessen, dass sich weder der Name des Agni noch der des Indra als Name eines Gottes in der Mythologie anderer arischer Völker findet, während Dyu seinen Platz in der griechischen, römischen und germanischen Mythologie behauptet und Varu*n*a deutliche Spuren von sich in Persien und Griechenland hinterlassen hat. Dyu hat man lange als den obersten Gott der Âryas hingestellt, und ich kenne keinen triftigen Grund, der dagegen spräche. Es liegt in der Natur eines Himmelsgottes begründet, dass er die höchste Stellung einnimmt, und er nimmt diese Stellung thatsächlich in den meisten alten Religionen ein. Er muss sicherlich vor der Trennung des südöstlichen und des südwestlichen Zweiges der arischen Familie existirt haben, weil er sowohl im Sanskrit wie im Griechischen erscheint, und seine frühere Oberhoheit über Indra wird sogar in gewissen Hymnen des Rigveda anerkannt [1]. Und ausserdem, wenn er nicht der erste unter den Göttern war, wer sollte es denn gewesen sein?

Dyâvâ-p*ri*thivî.

Ich habe den Ursprung und die Geschichte dieses ältesten arischen Gottes, Dyaush-pitâ(r), Zeus patêr, Ju-piter (und Týr) [2] schon so oft besprochen, dass ich hier nur die Hauptthatsachen anzuführen brauche.

1) Wissenschaft der Sprache, Bd. II, S. 518.

2) Ebd. Bd. II, S. 513.

In Indien ist Dyu als männliche Gottheit nahezu vergessen, während im gewöhnlichen Sanskrit Dyu zu einem Appellativum geworden ist, ein Femininum ist und Himmel bedeutet. Lange Zeit wurde auch dyu im Veda überall mit Himmel oder Tag übersetzt, und man war der Ansicht, dass Dyu kaum einen eigenen Platz unter den vedischen Gottheiten verdiene. Ich glaube, es ist allerdings richtig, dass im Veda Dyu nicht einer der havirbhâ*g*, der Opfer erhaltenden Gottheiten ist. Aber wenn er auch keine besonderen Opfergaben empfängt, so empfängt er doch Preis (stomabhâ*g*) und sogar den höchsten, der einem Gotte zu Theil werden konnte. Auch ist es nicht ganz richtig, zu sagen, dass er nur einer sehr alten Zeit angehöre. Jedenfalls kommt Dyu im Atharvaveda vor, der allgemein als viel jünger als der Rigveda betrachtet wird. Er ist dort offenbar eine bekannte und volksthümliche Gottheit. So lesen wir z. B. in einem Liede an verschiedene Götter, Athv. VI, 4, 3: Urushyâ *na* uru*g*mann áprayu*kkh*an Dyáushpítar yâváya du*kkh*ûnâ yâ', »Beschütze uns, Weitreichender, unablässig, Himmelsvater, halte alles Unheil fern.«

Ich wies vor vielen Jahren auf einen Punkt hin, der mir entscheidend zu sein schien, nämlich dass Dyu, wenn er im Rigveda mit andern Göttern zusammen vorkommt, gewöhnlich den ersten Platz einnimmt. Auch ist daran zu erinnern, dass er als der Vater und Grossvater anderer Götter bezeichnet wird, sogar des Indra, der später seinen Vater verdrängte, so dass der Vater sich vor seinem Sohne beugen musste.

Am häufigsten erscheint indessen Dyu in Verbindung mit P*ri*thivî, der Erde, und obwohl Himmel und Erde ein göttliches Dvandva oder Paar bilden, so wird doch auch Dyu besonders neben P*ri*thivî angerufen, z. B. Athv. VI, 20, 2: Námo Divé náma*h* p*ri*thivyaí náma óshadhîbhya*h*, »Verehrung Dyu, Verehrung der Erde, Verehrung den Kräutern«. Hier könnte man ohne Zweifel sagen, dass Dyu den noch nicht personificirten Himmel bedeute, und dyu kommt sicherlich dann und wann in dieser rein lokalen Bedeutung vor, aber in den meisten Fällen hat Dyu, wenn Himmel und Erde in ähnlicher Weise angerufen

werden, deutlich einen persönlichen und maskulinen Charakter. So z. B. Athv. I, 32, 4: Divé *k*a visvávedase p*ri*thivyaí *k*âkara*m* náma*h*, »Dem allwissenden Dyu und der Erde habe ich Verehrung bezeugt.«

Hier zeigt das Adjektiv visvávedase, dass Dyu als eine Gottheit, vereint mit der Erde, aber doch unabhängig von ihr, gefasst ist, wie umgekehrt in andern Fällen die Hinzufügung eines femininen Adjektivs uns zwingt, dyu als Femininum und als Appellativum zu fassen, z. B. Athv. VI, 6, 3: Yó na*h* Somâbhidâ'sati sánâbhir yá*s* *k*a níshtya*h* Ápa tásya bálam tira mahî'va dyáur vadha tmánâ, »O Soma! wer auch immer uns angreift, ein Verwandter oder ein Fremder, treibe du fort seine Stärke, schlage du ihn selbst wie der grosse Himmel!« Hier erwarten wir ohne Zweifel das Masculinum Dyu, und sowohl Ludwig als auch Griffith übersetzen »wie der mächtige Dyaus«. Mahî kann aber nur ein Femininum sein, und es gehört so eng zu dyaus, dass sich eine Änderung des Textes nicht vertheidigen lässt. Das wahre Verhältniss zwischen Dyu und P*ri*thivî lässt sich aus Stellen wie Athv. IX, 10, 12; Rv. I, 164, 33 ersehen: —

Dyaúr na*h* pitâ' *g*anitâ' nâ'bhir átra
Bándhur no mâtâ' p*ri*thivî' mahî'yám.

»Dyu ist der Vater, der uns erzeugte; dort ist unser Ursprung; diese grosse Erde ist unsere Verwandte, unsere Mutter.«

Im Rigveda, wo Dyâvâ-p*ri*thivî so oft zusammen gefeiert werden, giebt es kein Lied an Dyu allein, wohl aber ein Lied an P*ri*thivî (V, 84). Es ist schwer zu sagen, warum in den Versen an Dyâvâ-p*ri*thivî oder an Dyâvâ (Dual)[1]) und P*ri*thivî (Dual), Dyu zu Dyâvâ verwandelt wurde, während es in dyunisau unverändert blieb. Dyâvâ kann kein Femininum von Dyu sein wie Ushâsâ von Ushas, und in dem Compositum

---

1) Dies Dyâvâ muss als ein ursprünglicher Dual von dyu gefasst werden, wie Agnî-shomau, Sûryâ-mâsâ u. s. w. Im Genitiv findet sich indessen die Form Divas-p*ri*thivyo*h* (Pâ*n*. VI, 3, 30).

Dyâvâ-p*ri*thivî bezeichnet es sicherlich den Himmel als männliche Gottheit und in dualer Form (siehe Pâ*n*. VI, 3, 29). In den Liedern an Dyâvâ-p*ri*thivî (auch Rodasî) wird stets von Dyu als dem Vater, von P*ri*thivî als der Mutter gesprochen, in Übereinstimmung mit einer in der ganzen Welt verbreiteten Metapher, nach der Himmel und Erde als die Eltern des Menschengeschlechtes bezeichnet werden (Rv. I, 159, 2). Sie werden aber ebenso auch wie Zeus und Here als Bruder und Schwester (*g*âmî′ sáyonî, Rv. I, 159, 4) betrachtet. Es wird auch ein Sohn des Himmels und der Erde erwähnt, der kaum ein anderer sein kann als Sûrya oder Agni, der Sonnengott, von dem es heisst, dass er zwischen ihnen dahin geht (I, 160, 1). Dies ist indessen nicht ganz klar, besonders da es von demselben Sohne kurz darauf heisst, er habe selber Himmel und Erde geschaffen (I, 160, 4), während an anderen Stellen Indra der Sohn des Dyu genannt wird. Solche Widersprüche stören indessen die vedischen *Ri*shis nicht, im Gegentheil, sie lieben sie. Die Geschichte von der ehelichen Vereinigung und der Trennung des Himmels und der Erde mit all ihren Folgen ist so weit verbreitet, dass der verstorbene Professor Munro wohl sagen konnte: »Vom Veda an bis zum Pervigilium Veneris haben Dichter und Philosophen es geliebt, diese Vereinigung des Äthers und der Erde zu feiern, bei der der Äther als Vater in Regenströmen in den Schoss der Mutter Erde herabsteigt.«

Obwohl Dyu und P*ri*thivî zusammen als allmächtig und allumfassend bezeichnet werden, so scheinen sie doch an gewissen Stellen andern Göttern unterthan zu sein. Es wird sogar von ihnen gesagt, dass sie dem Gesetze Mitra's (IV, 56, 7) und den Geboten Varu*n*a's (VI, 70, 1) gehorchen.

Die frühere Oberhoheit Dyu's ist in der That fast gänzlich aus dem Gedächtniss vieler vedischer Dichter geschwunden. Aber doch giebt es Stellen, die keinen Zweifel darüber lassen, dass es eine Zeit gab, der arischen Trennung näher liegend als der Veda, als Dyu die höchste Gottheit, vor Indra und grösser als Indra, kurz wie Zeus der Herrscher der Götter und Menschen war. So lesen wir in einem Liede an Indra

(Rv. IV, 17, 4): »Dyu, dein Vater, war als stark bekannt; der Macher Indra's war mächtig in seinen Thaten; er, der den himmlischen Indra erzeugte, den donnerkeilbewaffneten, der wie die Erde nicht von seinem Sitze zu verdrängen ist.« Aus diesen Worten und dem ganzen Tone des Hymnus, der ein Loblied auf Indra's Macht ist, geht ziemlich deutlich hervor, dass der Dichter die Grösse Dyu's als eine Sache der Vergangenheit betrachtete. Und das zeigt sich noch klarer in Vers 12, wo der Dichter sagt: »Wieviel kümmert sich denn Indra um seine Mutter oder um den Vater, der ihn erzeugte?« Ja, in I, 131, 1 lesen wir: »Vor Indra beugte sich der göttliche Dyu (masc.), vor Indra neigte sich die grosse Erde.« Und in I, 61, 9 wird gesagt, dass die Grösse Indra's Himmel (dyaus), Erde und Luftraum überragte, während in X, 54, 3 der Dichter so überwältigt von der Grösse Indra's ist, dass er ausruft[1]): »Welche Dichter, die vor uns gelebt, haben das Ende deiner ganzen Grösse erreicht? denn du hast deinen Vater und deine Mutter zusammen aus deinem eigenen Leibe erzeugt!« Dies giebt uns einen guten Begriff von dem schwankenden Charakter der vedischen Mythologie, wo der Sohn der Vater seiner Eltern, ja der Geliebte seiner Töchter sein kann, je nachdem die ursprünglich durch die mythologischen Namen bezeichneten Naturerscheinungen ihre Beziehungen zu einander ändern und sich unter verschiedenen Gesichtspunkten dem Geiste ihrer Verehrer darbieten.

Stellen wie diese lassen es kaum zweifelhaft, dass es eine Zeit gab, wo Dyu bei den Âryas Indiens wie bei den Âryas Griechenlands der erste unter den Göttern war, während Beiwörter wie vibhañ*g*anú*h* und a*s*ánimân, der Vernichter, der den Donnerkeil schwingt (IV, 17, 13), uns den alten Dyu als einen Schlachtengott und einen Schleuderer des Donnerkeils wie Indra und Zeus vorführen.

Es bedarf keiner weiteren Stellen zum Beweise des ursprünglichen Charakters, den ich Dyu in der alten und in der

1) M. M., Indien u. s. w., S. 137.

vorvedischen Zeit Indiens zuschreibe. Ich kann hier auf meine früheren Beiträge[1]) zu diesem wichtigsten Kapitel der vergleichenden Mythologie verweisen. Ich glaube, dass man die Einwände, die man einst gegen die Gleichsetzung von Dyaus und Zeus hatte, und die man mit der Behauptung begründete, dass Dyaus einfach ein Name des Himmels sei, jetzt aufgegeben hat. Selbst die hartnäckigsten Gegner aller Versuche, griechische und indische Götter auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen, scheinen, wenn auch widerwillig, die Verwandtschaft zwischen dem vedischen Dyaush-pitar, dem griechischen Ζεὺς πατήρ, dem lateinischen Jupiter und dem germanischen Týr zugegeben zu haben. Allein sie scheinen nicht bemerkt zu haben, dass sie dadurch, dass sie dies Zugeständniss gemacht haben, in Wahrheit alles oder jedenfalls das Grundprincip der wissenschaftlichen Mythologie zugestanden haben. Wenn man einmal zugegeben hat, dass der oberste Gott der alten Welt unter ein und demselben Namen bekannt war, ehe die Vorfahren der Hindus, Griechen, Römer und Germanen sich für immer trennten, und dass sich der alte arische Name dieser Gottheit in den ältesten literarischen Überresten jedes einzelnen dieser Völker erhalten hat, so dürfte daraus doch wohl mit Sicherheit folgen, dass dieser Name nicht der einzige erhaltene Name sein kann. Wenn das Wort für zehn in den Hauptsprachen der arischen Familie das gleiche ist, würde es da nicht überraschend sein, wenn alle übrigen Zahlwörter verschieden wären? Wenn der Stamm des Pronomens der ersten Person im Sanskrit und im Griechischen identisch ist, würde es nicht überraschen, wenn die zweite Person nicht die geringste Ähnlichkeit zeigte? Es ist richtig, wir dürfen in der vergleichenden Mythologie nicht mehr zu entdecken erwarten als die Punkte, von denen zwei oder mehr Ströme der mythologischen Phantasie ursprünglich ausgingen. Wir müssen zufrieden sein, wenn die Wurzel dieselbe ist, so verschieden auch die ableitenden Suffixe sein mögen, denn wir wissen, wie weit sie im Griechischen selbst

1) »Lesson of Jupiter« in Nineteenth Century, Oct. 1885.

auseinandergehen. Wenn wir einmal den gemeinsamen Ausgangspunkt entdeckt haben, wie das bei Dyaush-pitar und Ζεὺς πατήρ der Fall ist, so sollten wir zufrieden sein. Was sich später auf griechischem oder indischem Boden entwickelt hat, darf man kaum erwarten, in den Hymnen des Veda zu finden; höchstens können wir erwarten, dass diese Parallelentwicklungen bisweilen zur gegenseitigen Erklärung beitragen werden.

Parallele Entwicklung. *Ζεὺς Γελέων.*

Wir finden zum Beispiel in griechischen Inschriften einen Ζεὺς Γελέων[1]). Was kann dieses γελέων bedeuten? Benfey hat gezeigt, dass γελεῖν, das Hesychius durch λάμπειν erklärt, zu Sk. *g*val, flammen, gehöre, ebenso wie der Akkusativ γέλαν, den Hesychius durch αὐγὴν ἡλίου erklärt. Von derselben Wurzel kommt natürlich das gr. γελᾶν, lachen, und dies lachen muss ursprünglich strahlen bedeutet haben. Die nahe Verwandtschaft zwischen diesen beiden Verben, strahlen und lachen, zeigt sich aufs deutlichste in dem vedischen Ausdrucke (II, 4, 6): Dyaú*h* iva smáyamâna*h* nábhobhi*h*. Hier wird Agni mit Dyu, wenn er in den Wolken lacht, verglichen. Dies Lachen in den Wolken bedeutet offenbar das Blitzen[2]), wie Benfey in einem seiner scharfsinnigsten Artikel über *g*a*gh*g*h*atîs (für *g*akshatîs, von has, lachen) bewiesen hat[3]). Rv. I, 168, 8 lesen wir: áva smayanta vidyúta*h* p*ri*thivyâ'm, »die Blitze lachten auf die Erde hernieder«, und Rv. I, 79, 2: *s*ivâ'bhi*h* ná smáyamânâbhi*h* â' agât pátanti míha*h* stanáyanti abhrâ', »er kam mit

---

1) Vgl. M. H. E. Meier, Die Demen von Attica, nach Inschriften von Ludwig Ross, 1846; Benfey, Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Jan. 17, 1877.

2) Senart, La Légende du Buddha, S. 323 ff.

3) Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Juni 28, 1876.

den lächelnden (Blitzen, fem.), die Regentropfen fallen, die Wolken donnern«.

Daraus geht hervor, dass in Indien jedenfalls das Blitzen am Himmel bisweilen als ein Lachen aufgefasst wurde, und dass daher der Gott, der den Donnerkeil führte (Dyaús asánimân) als der lachende Gott bezeichnet werden konnte. Wenn nun nach Hesychius der griechische Ζεὺς Γελέων der strahlende Zeus ist, so können wir die Interpretation um einen Schritt weiter führen und das Strahlen als das Blitzen erklären und den Ζεὺς Γελέων als den Ζεὺς τερπικέραυνος oder κεραυνοφαής. Diese eigenthümliche Entwicklung des Dyaus und des Zeus ging wahrscheinlich unabhängig von einander in Indien und in Griechenland vor sich; die Tendenz aber entsprang in beiden Fällen einem gemeinsamen, aus der gemeinsamen arischen Heimath mitgenommenen Impulse.

Die Grenzen der mythologischen Vergleichung.

Meiner Ansicht nach ist eine Übereinstimmung wie die zwischen dem lächelnden Dyaus und dem Zeus Geleon wirklich mehr, als wir mit Recht erwarten können, und es sind gerade die wiederholten Versuche, mehr und mehr solcher Übereinstimmungen zwischen vedischen und griechischen Göttern in den allergeringsten Einzelheiten zu entdecken, die viele Forscher bewogen haben, sogar den weit wichtigeren grundlegenden, aber natürlich viel allgemeineren Ähnlichkeiten, die Vedisten hervorgehoben haben, ihre Zustimmung zu versagen. Auch in der vergleichenden Mythologie giebt es Dinge, die zu schön sind, um wahr zu sein. Wir erwarten nicht, dass die Mythen, die wir in den Purâ*n*as treffen, im Griechischen und Lateinischen Spuren hinterlassen haben, und ebensowenig dürfen wir erwarten, dass spätere griechische Erfindungen, wie z. B. der Pfau der Juno, ihr Gegenstück im Veda haben. Es ist klar, dass viele Mythen erst nach der arischen Trennung sowohl in Indien wie in Griechenland entstanden sind, und

jede Vergleichung zwischen ihnen würde entweder ein Anachronismus sein oder uns von einem genealogischen zu einem rein analogischen oder psychologischen Studium der Mythologie führen. Wenn wir in Varu*n*a und Ouranos die ursprüngliche Idee des bedeckenden Himmels entdeckt haben, so haben wir genug gethan. Wenn wir in den Haritas und Charites die Vertreterinnen des Glanzes der Morgensonne entdeckt haben, brauchen wir nicht weiter zu gehen. Wir werden nie die Charites im Homer als Pferde oder die Haritas im Veda als Grazien finden. Wenn wir sehen, wie die sieben Haritas im Veda einen weiblichen Charakter als Jungfrauen oder Schwestern annehmen, so haben wir wirklich mehr gewonnen, als wir mit Recht erwarten durften. Es giebt keine Svârâ im Veda, keine βοῶπις πότνια Ἥρη, keine kuhäugige Gattin des Dyaus. Wir können nichts weiter sagen, als dass Here Svârâ, die Himmlische, voraussetzt, mochte sie nun als die Gattin des Himmels betrachtet werden oder nicht. Der Keim war im Veda vorhanden, aber nicht die Blume, die sich erst unter dem Himmel Griechenlands entfaltete. Bhara*n*yu im Veda ist nicht das, was Phoroneus in Griechenland ist; wir können nur sagen, dass beide von derselben Wurzel ausgingen, von bhar, das hier im Sinne von tragen oder dahin getragen werden gebraucht und in beiden Ländern auf das schnell sich bewegende Feuer angewandt wurde. Insofern hatten sie einen gemeinsamen Ursprung und eine gemeinsame Entwicklung, aber nicht weiter. Insofern beweisen sie die gemeinsamen Anfänge einer arischen Mythologie vor der arischen Trennung. Alles, was darüber hinaus liegt, sollte man dankbar hinnehmen, wenn es existirt, aber nicht fordern als etwas, worauf man ein Recht hat.

Der vielseitige Charakter der alten Götter.

Wir dürfen auch nicht vergessen, dass anfänglich ein Name, ehe er zum Namen einer bestimmten Gottheit wurde, oft in allgemeinerem und weniger bestimmtem Sinne gebraucht worden

war. Ehe Dyaus zum Namen eines Gottes wurde, bedeutete es Himmel, aber ehe es Himmel bedeutete, hatte es wahrscheinlich die noch allgemeinere Bedeutung Licht. Und selbst nachdem Dyaus der Name einer thätigen, persönlichen Macht geworden war, konnte es oder er in sehr verschiedener Weise aufgefasst werden.

Man konnte sich Dyaus als den erhabenen Glanz dort oben (hoc sublime candens) denken, und er konnte so den Charakter der Heiterkeit, Erhabenheit und Unendlichkeit erhalten, der dem griechischen Zeus in seiner höchsten Auffassung eigen ist. Allein der Himmel konnte auch als der Spender des Regens angerufen werden, als das Licht des Morgens, als der Vernichter der Dunkelheit, als der Bekämpfer der Nacht, der Schleuderer des Donnerkeils, der Zerreisser der Wolken, ja, jede That, die der Sonne oder dem Monde, den Stürmen und den Jahreszeiten, zugeschrieben werden konnte, konnte direkt oder indirekt auch auf den Vertreter des Himmels, das heisst, auf Dyaus, bezogen werden. In Indien war der dramatische Charakter des Dyaus schon fast verschwunden, ehe noch die Hymnen des Veda, in denen er erwähnt wird, verfasst worden waren. Wir können nur noch einige schwache Erinnerungen an seine frühere Grösse erkennen; die meisten Thaten, die ihm zugeschrieben werden konnten, sind auf andere Gottheiten wie Indra, Mitra, Varu*n*a, Vish*n*u, Pûshan u. s. w. übertragen.

In Griechenland tritt uns Zeus nicht nur als der oberste Gott, als der Vater der Götter und Menschen, entgegen, sondern hier kommt auch jedes Naturereigniss, das in näherer oder entfernterer Beziehung zum Himmel stehen kann, in die Sphäre seiner Thätigkeit. Man hat längst erkannt, dass seine Brüder, Poseidon und Hades, nichts als lokalisirte Variationen von Zeus sind, als Ζηνοποσειδῶν und Ζεὺς καταχθόνιος oder Ζεὺς ἄλλος. Und da Zeus nicht nur der Gott aller Hellenen, der panhellenische, war, sondern sich in zahlreichen Theilen des Landes, auf Bergen und in Thälern, am Ufer von Flüssen und an der Küste des Meeres, specieller Verehrung

erfreute, so nahm sein Wesen Lokalfärbungen aller Art an, ja, er wurde für viele Abenteuer verantwortlich, die in Städten und Kolonien, die als unter seinem besonderen Schutze stehend galten, passirt waren. Viele von solchen Geschichten haben einen Anschein von historischer Wirklichkeit, der sofort jeden Versuch einer mythologischen Deutung ausschliessen sollte.

Eine Seite des Wesens des Zeus fehlt im Veda vollständig. Wir können seinen physischen Eigenschaften Ähnliches in diesen alten Hymnen zur Seite stellen; wir können mit Leichtigkeit einige seiner Beinamen ins Sanskrit übersetzen, z. B. ὑέτιος, Jupiter Pluvius, ὄμβριος, Sender des Regens, τροφώνιος, Nährer, κελαινεφής, in dunkle Wolken gehüllt, κεραύνιος, Donnerer, νεφεληγερέτης, Wolkensammler, αἰγίοχος, Aegisträger und Sender des Sturmes, εὐήνεμος, heiter. Aber vergebens werden wir nach den moralischen Eigenschaften des Zeus suchen, wie sie in Beiwörtern wie πίστιος, Jupiter Fidius, ὅρκιος, Beschützer des Eides, ξένιος, Wahrer des Gastrechts, zu Tage treten. Vorstellungen wie die, dass Metis, die Weisheit, die erste Gattin des Himmelsgottes oder Themis, das Gesetz, seine Helferin oder Dike, die Gerechtigkeit, seine Tochter war, waren den *Ri*shis beim Preise ihres Dyaus fremd.

Here.

Bei Homer ist die rechtmässige Gattin des Zeus Here, nach der griechischen Mythologie seine Schwester. Nach dem Charakter ihres Gatten zu urtheilen, konnte sie kaum etwas anderes sein als der Himmel, als weibliches Wesen gefasst und in diesem Falle oft als Morgenröthe oder sogar als Erde specialisirt.

Ihr Name, Here, lässt indessen über diesen Punkt kaum im Zweifel. Allerdings hat man ihn mit ἔρα, Erde, zusammenbringen wollen, allein dem stehen sowohl lautliche wie sachliche Schwierigkeiten im Wege. Sie sitzt auf einem goldenen Throne (χρυσόθρονος) und ist die Mutter der Charites, was

mehr auf ein himmlisches als auf ein irdisches Wesen weist. Es ist daher natürlich, Here als Vertreter eines Sanskrit *Svârâ, eines Femininums zu svar, Sonne und klarer Himmel, anzusehen.

Ursprünglich mag sie die klare Luft zwischen Himmel und Erde gewesen sein, eine Art von antarikshaprâ oder himmeldurchdringender Göttin, ein Beiwort, das im Veda der Urvasî, der wohlbekannten Repräsentantin der Morgenröthe, gegeben wird (Rv. X, 95, 17).

Es lässt sich indessen vieles zu Gunsten einer andern Ableitung von der Wurzel vas, scheinen, vorbringen. Von vas haben wir im Griechischen ἔαρ (vasar) und ἦρ, Frühling, und in ihrer Ehe [1]) mit Zeus (dem ἱερὸς γάμος) zeigt Here deutlich den Charakter einer Frühlingsgöttin. Auch die Thatsache, dass Zeus sich zuerst mit ihr vereinigt, nachdem er die Gestalt eines Kuckuks angenommen hat, liesse sich zu Gunsten einer Frühlingsgöttin deuten [2]). Andererseits finden die häufigen Zänkereien zwischen Zeus und Here eine bessere Erklärung in den Stürmen, in denen der Gott des höchsten Himmels mit den Wolken zu kämpfen scheint. Here, von Zeus am Himmel aufgehängt, mit goldenen Fesseln an den Händen und schweren Ambossen an den Füssen, dürfte ein passenderes Bild für eine Wolke sein als für eine Frühlingsgottheit oder für die Erde. Auch Typhaon, das Kind, das sie aus sich selber gebar, kann nur den Sturmwind bedeutet haben, das Kind der wolkigen Atmosphäre, die dem glänzenden Himmel nahe (ὁμόθρονος), aber Zeus unterworfen ist. Wir müssen uns bei Here mit diesen allgemeinen Umrissen begnügen. Die Identität des Keimes ist es, die uns die Überzeugung gewährt, dass der gemeinsame Ursprung der griechischen und der vedischen Mythologie eine historische Thatsache ist, und gerade diese historische Thatsache ist es, die für den vergleichenden Mythologen von höchster Wichtigkeit ist, da sie den Anfang der Geschichte des Menschengeistes bildet. Wenn wir im Stande sind, noch mehr

1) Il. XIV, 152 ff.
2) Hesiod, Op. et D. 486.

solcher weitgehenden Ähnlichkeiten oder Gleichheiten, wie Dyaush-pitar und Jupiter, sardho mârutah und çerfo Martio [1], dâtâro vasûnâm und δωτῆρες ἐάων, zu entdecken, so sollten wir dafür dankbar sein; allein nie dürfen wir vergessen, dass unser wahrer Zweck ist, die Grundlage zu sichern, die Thatsache eines gemeinsamen Anfanges der Mythologie festzustellen und diesen Anfang als der arischen Trennung voraus liegend zu erweisen. Die Thatsache, dass Here im Veda nicht als eine Göttin Namens Svârâ existirt, braucht uns daher nicht zu betrüben, besonders da wir sehen, wie ihr Platz dort durch andere Namen ausgefüllt wird, wie Aditi oder Ushas oder Urvasî, die rágasah vimâ'nî, die Wolken durchschreitend, genannt wird, wie Here, die auf ihrem von Hebe und den Horen angeschirrten Wagen den Himmel durchfährt. In Griechenland hat sich Here zur Beschützerin der Ehe, zur Helferin bei der Geburt im Verein mit Eileithyia, zur Vertreterin der Würde der Gattin entwickelt; das alles findet sich im Veda nicht und kann sich dort nicht finden. Wenn aber die Eichenbilder der Here im Haine von Alalkomenai und die hölzernen Statuen des Smilis sich zu einer Juno Ludovisi entwickeln konnten, warum sollte da nicht eine Wolken- oder Luftgöttin Indiens, mag sie nun Svârâ oder Urvasî oder sonstwie heissen, die ersten Keime hergegeben haben, aus denen die βοῶπις πότνια Ἥρη in all ihrer Majestät emporwuchs?

Europe.

Unter den vielen Beinamen der Here ist einer, der mehr Licht auf ihren Charakter wirft. Wenn wir mit der Annahme Recht haben, dass Namen, die mit εὐρυ-, weit, beginnen, im allgemeinen Namen von Sonnengöttern oder Göttinnen der Morgenröthe sind, und wenn wir in verschiedenen von den Heldinnen, die Zeus entführte, alte Vertreterinnen der Morgenröthe erkannt

1) S. B. E. Bd. XXXII, S. XXV.

haben, so können wir kaum fehlgehen, wenn wir Zeus Euryopa, den weitschauenden Zeus, als Zeus in seinem solaren Charakter und in dem Falle auch Europe, die weitschauende oder weitscheinende, die Zeus in der Gestalt eines weissen Stieres entführte, als eine nur leicht verhüllte Göttin der Morgenröthe auffassen. Wenn das aber zugegeben wird, so wird die Beobachtung von Wichtigkeit, dass auch Here Europia genannt wird und so ihr ursprüngliches Wesen als das einer morgendlichen Erscheinung verräth, wenn sie auch später ihre Herrschaft durch die Luft (antarikshaprâ) über Himmel und Erde ausdehnt. Wenn gewisse Gelehrte behaupten, dass keiner dieser Gründe Stich halte, und dass sie alle mit einem blossen ungläubigen Lächeln abgethan werden können, so frage ich, haben sie sich nie klar gemacht, was für einen ausserordentlichen Zustand der Dinge wir hier vor uns haben würden, wenn alle diese Übereinstimmungen das Werk eines reinen Zufalls wären? Es gab eine Zeit in der Geologie, als man Ammoniten und ähnliche Versteinerungen als blosses Spiel der Natur behandelte, aber die Zeit ist vorbei, und sie hätte auch in der Mythologie längst vorbei sein sollen. Die organische Natur der Mythen sollte man nun endgültig anerkennen, und wenn wir bis jetzt das ursprüngliche Leben noch nicht in allen Mythen entdecken können, so wenig wie in allen geologischen Versteinerungen, so sollte man doch nicht mehr an dem allgemeinen Principe rütteln, dass es in der Mythologie nichts giebt, was nicht ursprünglich eine Bedeutung, einen Zweck, einen organischen, d. h. einen vernunftgemässen Bau gehabt hätte.

Kronos.

Kronos, der Vater des Zeus, der Here, Hestia, Demeter, des Hades und des Poseidon, ist in Indien unbekannt. Selbst in Griechenland war er ein Gott ohne Geschichte, und ich halte es noch mit Welcker für das Wahrscheinlichste, dass er

ex post erfunden wurde, um den Namen der Κρονίωνες oder Κρονίδαι zu erklären. Κρόνος kann, was immer man auch dagegen sagen mag, dialektisch für χρόνος, Zeit, stehen, und da aeviternus, von aevum, Zeit, die Bedeutung aeternus, ewig, angenommen hat, so kann auch Κρόνιος ein Name der ewigen Götter, οἱ αἰὲν ἐόντες, gewesen sein und, im Laufe der Zeit unverständlich geworden, zur Erfindung eines Κρόνος Anlass gegeben haben, als des Vaters der Κρονίωνες, wie Οὐρανός der Vater der Οὐρανίωνες war. Natürlich mag man das eine reine Hypothese nennen, aber wie könnte es etwas anderes sein? So lange aber keine bessere Hypothese aufgestellt worden ist, darf sie wohl aufrecht erhalten werden.

Akmon.

Während wir im Veda weder von einem Vater noch von einem Grossvater des Dyaus hören, der dem Kronos oder Ouranos entspräche, — denn Varu*n*a wird nicht der Vater des Dyaus genannt — verhilft uns vielleicht die Sprache des Veda und des Avesta zur Erklärung des Namens eines Gottes, der nach Eustathius der Vater des Ouranos war, ja, der auch der Vater des Kronos genannt wird[1]. Dies ist Akmon, was im Griechischen Meteorstein, Donnerkeil und Amboss bedeutet. Allein wie konnte Akmon in einer von diesen Bedeutungen der Vater des Ouranos genannt werden? Das Räthsel wird wie viele andere mythologische Räthsel durch die Etymologie gelöst. Akmon ist deutlich das vedische a*s*man, das Stein und später Donnerkeil bedeutet, aber auch Himmel, so dass der Dual thatsächlich im Sinne von Himmel und Erde gebraucht wird[2]. Es zeigt sich also, dass man sich einst den Himmel

1) Eust. Comm. 1154, 23; 1150, 59. Roth, KZ. II, S. 44.

2) Yá*h* ásmano*h* antá*h* agním *g*a*g*ána, »Der Agni zwischen den beiden A*s*mans hervorbrachte (Rv. II, 12, 3)«. Wir können dies nicht übersetzen: »der Feuer zwischen den beiden Steinen hervor-

als ein Steingewölbe vorstellte. Und das wird durch die Thatsache bestätigt, dass auch im Avesta asman den Himmel bedeutet, eine Bedeutung, die sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, denn im modernen Persisch lautet das Wort für Himmel âsmân.

Von asman in der Bedeutung Himmel oder von ἄκμων in derselben Bedeutung wurde Ἀκμονίδαι abgeleitet, nach Hesychius ein anderer Name für Οὐρανίδαι. Wie die Οὐρανίδαι einen Οὐρανός, die Κρονίδαι einen Κρόνος, und, wie es heisst, die Âdityas eine Aditi erforderten, so erforderten die Ἀκμονίδαι einen personificirten Ἄκμων, nicht im Sinne von Stein, Donnerkeil oder Amboss, sondern im Sinne von οὐρανός, Himmel, und daher wie Ouranos bisweilen ein Sohn der Gaia genannt.

Im Sanskrit wird auch die Sonne als ein Stein aufgefasst, z. B. *S*atapathabr. IX, 2, 3, 14: asau vâ âdityo '*s*mâ pri*s*ni*h*, »Jene Sonne ist ein schillernder Stein«.

Auf diese Weise lassen sich die Namen von griechischen Göttern wie Zeus, Here oder Akmon verständlich machen, mögen nun ihre Prototypen im Sanskrit einen persönlichen mythologischen Charakter angenommen haben, wie das bei Zeus der Fall ist, oder mögen sie nur in der Form von Substantiven existiren, aber von Substantiven, die in ihrem etymologischen Baue verständlich sind und bisweilen noch im Veda in ihrer ursprünglichen Bedeutung gebraucht werden.

Wenn wir es mit den dichterischen Schöpfungen einer vor den Anfängen der Geschichte liegenden Zeit zu thun haben, so dürfen wir niemals absolute Sicherheit erwarten; wir müssen uns mit Wahrscheinlichkeiten begnügen. Wer war zugegen, als Kronos oder Zeus oder Here ihre Namen empfingen? Aber doch können wir über das eine sicher sein, dass jeder einzelne dieser Namen von arischen Göttern einen Anfang, einen vernünftigen Sinn oder, was dasselbe ist, eine Etymologie hatte.

---

brachte«, denn es wird in einer Aufzählung der Heldenthaten Indra's neben der Tötung der Schlange Ahi und der Austreibung der Kühe aus der Höhle Vala's erwähnt, während es kaum eine Heldenthat für einen Gott ist, Feuer aus einem Stein zu schlagen.

Wenn sich eine solche Etymologie entdecken lässt, so dürfen wir nicht glauben, sie sei falsch, weil sie nicht absolut überzeugend, nicht gänzlich ausser allem Zweifel ist. Dass aus dem Veda einige Lichtstrahlen in die dunklen Höhlen der griechischen Mythologie gefallen sind, kann wohl niemand übersehen haben, der überhaupt Augen zu sehen hat. Verschiedene Vergleichungen zwischen vedischen und griechischen Göttern, die zunächst unglaublich erschienen, haben Jahr für Jahr an Sicherheit gewonnen. Der Skepticismus ist bei allen wissenschaftlichen Untersuchungen von grösstem Nutzen, allein er kann auch ebenso schädlich für den Fortschritt der Wissenschaft werden wie der Dogmatismus, wenn er sofort beim Anfange neuer Untersuchungen denselben Grad von Sicherheit fordert, wie er nur das Ergebniss einer in langjähriger Arbeit gesammelten Reihe von Beweisen sein kann. Ich kann mich noch der Zeit erinnern, als viele klassische Philologen aufs entschiedenste leugneten, dass die Sprache Indiens irgendwelche Verwandtschaft mit den klassischen Sprachen, dem Griechischen und dem Lateinischen, beanspruchen könne. Und wer kann jetzt noch daran zweifeln? Wenn eine Vergleichung von indischen und griechischen Göttern von gewisser Seite mit geringschätziger Verachtung behandelt wurde, ja, noch behandelt wird, ist das ein Grund für uns, die Sache aufzugeben? Ist es wahrscheinlich, dass eine Mine, die, wie auch die Unwissendsten zugeben müssen, schon lauteres Gold geliefert hat, nichts weiter liefern werde, wenn wir nur ausharren und uns nicht durch gelegentliche Enttäuschungen entmuthigen oder durch Spott und Hohn einschüchtern lassen?

Kronos.

Wenn sich eine andere Erklärung für Kronos finden lässt, die ihn zu einer primären, nicht bloss einer sekundären Gottheit machen würde, warum sollten wir sie nicht unparteiisch prüfen und, wenn sie besser erscheint, annehmen? Ich

betrachte Welcker nicht als unfehlbar und noch viel weniger mich selbst. Ich verlange nichts weiter als einen gewissen Grad von Ernsthaftigkeit und wissenschaftlichem Temperament.

Verschiedene Gelehrte haben behauptet, Kronos könne mit κραίνω (κραιαίνω), vollbringen, zusammenhängen, und diese Ansicht hat offenbar auch die Billigung Curtius' gefunden, den ich, wo es sich ums Griechische handelt, noch als Autorität anzusehen wage. G. Hermann hatte aus demselben Grunde Kronos durch Perficus wiedergegeben. Dies κραίνω (κράντωρ) hat man zu Sanskrit k*r*i (k*r*i-*n*omi, karman) gestellt, und dies k*r*i hat im Sanskrit schon die allgemeine Bedeutung machen, thun, angenommen. So würde also Kronos den Macher bedeuten, vielleicht den Schöpfer der Welt. Nun frage ich aber zunächst: wird Kronos jemals als der Macher oder Schöpfer der Welt hingestellt? Ich könnte sogar noch weiter gehen und fragen: wurde irgend ein griechischer Gott ursprünglich als Schöpfer gedacht? Andere haben auf das vedische krâ*n*a, stark, als Kronos am nächsten kommend hingewiesen. In diesem Falle würde allerdings keine lautliche Schwierigkeit vorhanden sein; allein ist Kronos der starke Gott in irgend einem Sinne des Wortes?

Ausserdem kann man stets annehmen, dass Wurzeln mit so abgeblasster Bedeutung wie k*r*i, machen, einer sekundären Phase des Denkens angehören. Wir wissen, dass auch im Hebräischen barâ, schaffen, ursprünglich schneiden, hauen, formen bedeutete, und ich glaube, dies war auch die ursprüngliche Bedeutung von k*r*i. In Formen wie dem Aorist ask*r*ita können wir deutlich sehen, dass k*r*i ursprünglich sk*r*i war und dem griechischen κείρω für σκείρω, Zend kar, entspricht. Im Lateinischen haben wir cul-ter, Messer, aber scarifico, ritzen, und wenn curtus, kurz, und scortum, die Haut, lieber zu k*r*it, schneiden, als zu k*r*i gestellt werden, so müssen wir bedenken, dass k*r*it selbst nur eine differencirte Form von k*r*i ist. Und hier können wir nun die natürliche Entwicklung des Denkens erkennen, anfangend mit Schneiden, Scheeren, Kratzen und Gerben (vgl. deutsch gerben) und endend mit Herstellen

Machen und Schaffen. Die Bedeutung des Schneidens und Kratzens erscheint wieder in Sk. k*ri*tti, Haut, lat. cortex, Rinde, u. s. w.

Aus demselben Grunde, der mich abhält, in Kronos einen blossen Macher oder gar Schöpfer zu sehen, widerstrebt es mir aufs äusserste, in Cerus manus einen blossen creator bonus zu sehen oder zuzugeben, dass Ceres a creando dicta gewesen sei. Machen und Schaffen sind viel zu abstrakte, ja zu metaphysische Begriffe, um in einem mythenschaffenden Zeitalter einen Platz beanspruchen zu können, in einem Zeitalter, das von viel greifbareren und substantielleren Begriffen lebte als Machen und Schaffen.

Das sind meine Gründe, weshalb ich nicht geneigt bin, in Kronos einen Schöpfer zu sehen, sondern weshalb ich noch an Welckers Ansicht festhalte, dass Kronos keine primäre, sondern eine sekundäre Gottheit war, geschaffen, um die Κρόνιοι oder Κρονίωνες oder Κρονίδαι zu erklären. Zugleich sehe ich in Κρόνος eine dialektische Nebenform von χρόνος und in χρόνος ein Wort, das vielleicht mit ksha*n*a, Augenblick (καιρός) und dann Zeit im allgemeinen, zusammenhängt, mit dem gewöhnlichen Übergange vom Besonderen zum Allgemeinen, von einer Zeit zu der Zeit und aller Zeit.

Natürlich, wenn gewisse Gelehrte behaupten, das alles sei reiner Rationalismus, und wir dürften nicht versuchen, die Mythologie zu rationalisiren, so ist es unmöglich, mit ihnen zu rationalisiren oder die Sache vernünftig zu erörtern.

Hat man denn jemals einen wirklichen triftigen Grund gegen die Ansicht vorgebracht, dass Zeus als der Gatte der Demeter — die mit Here den Namen Europe theilt — Dyaus sei, der lichte Himmel, der die Erde befruchtet und mit ihr die neue Vegetation erzeugt, jene κόρη, die jeden Frühling zu ihrer Mutter zurückkehrt und jeden Winter von dem unsichtbaren Gotte der Unterwelt geraubt wird? Wurde nicht dieselbe Geschichte von Demeter und Ïasion (vivasvân) erzählt, nur dass ihr Kind Ploutos oder Reichthum hiess? Es bedurfte sicherlich keiner so sehr starken Anspannung der dichterischen Phantasie, um jene neue Vegetation Kore, das Kind, zu

nennen[1]) und zu erzählen, dass es im Winter von Hades, dem Unsichtbaren, dem Gotte der unterirdischen Regionen, entführt würde. Ich behaupte nicht, dass das völlig sicher ist, allein es ist eine Deutung, der sich die Griechen selbst noch mehr oder weniger bewusst waren, und bis sich eine bessere finden lässt, kann sie uns jedenfalls das eine lehren, dass auch die Griechen sehr wohl wussten, dass hinter ihren mythologischen Geschichten etwas Wirkliches, etwas Greifbares, etwas Verständliches stecken müsse. Der Mythus von Demeter und Kore ist völlig verständlich für jeden, der ein Gefühl für Poesie hat. Es ist Poesie, die auch uns berührt, wenn wir in den ersten warmen Frühlingstagen die wunderbare Wiederkehr unserer Lieblingsblumen beobachten und uns fragen, wenn wir sie aus dem harten Boden oder aus den dunklen trocknen Zweigen der Büsche und Bäume hervorbrechen sehen, wo sie verborgen gewesen sein können, ungesehen von sterblichen Augen. Und auch die Trauer und Klage der Demeter können wir mitfühlen, wenn Tag für Tag die Blumen und Blätter welken und fallen, und die Bäume wieder tot und dunkel vor uns stehen, und wir uns fragen, ob wir leben werden, sie noch einmal zu sehen. Wir wissen vielleicht, wo die Keime eines neuen Lebens, eines neuen schönen Frühlings verborgen liegen, aber können wir mehr sagen, als dass sie in unsichtbaren Händen oder in den Händen des Hades, des Unsichtbaren, sind, und dass das Kind oder der Frühling zurückkehren wird, wenn Demeter oder die Erde von Zeus, dem Himmelsglanze, umschlungen wird? Zeus in seiner Verbindung mit Here, mit Demeter und vielen andern Göttinnen und Heldinnen ist immer derselbe Zeus, und im Hintergrunde können wir immer denselben Dyaus wiedererkennen.

---

1) Über den Parallelismus zwischen Kind und Korn siehe Mannhardt, Q. F. Bd. 51, S. 307 und Kapitel VI, Kind und Korn, S. 351 ff.

Die Gattinnen des Zeus. 1. Eurynome.

Wir wollen nun einige von den Gattinnen des Zeus prüfen. Wenn Zeus der Gemahl der Eurynome genannt wird, so verräth schon der blosse Name Eurynome (mit εὐρυ-, Sk. uru, weit, beginnend), dass sie die Morgenröthe ist. Es heisst, sie sei eine alte Göttin gewesen, die vor Kronos und Rheia auf dem Olympos geherrscht habe[1]). Wenn erzählt wird, dass sie durch Zeus die Mutter der Charites geworden sei, so ist das nichts anderes als die bekannte Geschichte von der Liebschaft des Dyaus mit der Ushas, der von den Haritas, den leuchtenden Strahlen oder Rossen der Morgensonne umgebenen oder gezogenen Morgenröthe. Wenn sie als Basileia die Gattin des Hyperion und die Mutter des Helios und der Selene genannt wird (Diod. III, 57), können wir da noch über ihren ursprünglichen Charakter im Zweifel sein?

2. Zeus, Leto und Apollon und Artemis.

Wenn ferner Zeus mit Leto Apollon und Artemis erzeugt, warum sollten wir bezweifeln, dass Leto ursprünglich die

---

1) Natürlich entstanden alle diese Mythen unabhängig von einander, nicht etwa eine aus der andern, und erst später wurden sie genealogisch und chronologisch geordnet. Als Kronos zum Gatten der Rhea oder Rheia gemacht wurde, war Rheia noch nicht die Magna Mater oder Hekate. Sie war ursprünglich wahrscheinlich nur eine Erdgöttin, und ihr Name kann ganz wohl urvî, der Breiten, einem vedischen Namen der Erde, entsprechen. Urvî steht für *varvî (vgl. varîyasî), und das anlautende ε von *ἔρεια fällt im Griechischen ab; siehe Lobeck, De prosthesi et aphaeresi vocalis e, Pathologia I, S. 46. Wenn später Rhea mit Demeter, mit Hekate und mit der Magna Mater und Kybele zusammengeworfen wird, wird es schwer, wenn nicht unmöglich, ihrer Entwicklung zu folgen. Sie ist dann mehr eine asiatische als eine griechische Göttin, und ausser ihrem Namen ist wenig von ihrem arischen Ursprung übrig geblieben.

Nacht war, von λανθάνειν, latere[1]), die Schwester der Asteria, des gestirnten Himmels, oder dass Delos, der Geburtsort des Apollon, der lichte Osten war, während Ortygia, der Geburtsort der Artemis, durch Sanskrit vartikâ, Wachtel, d. h. der wiederkehrende Morgen oder Frühling, erklärt wird[2]).

Im Veda wird von dieser Vartikâ erzählt, sie sei von einem Wolfe verschlungen, aber von den Asvins, den Göttern des frühen Morgens, wieder aus seinem Rachen errettet worden. Was dieser Mythus bedeutete, ist sicherlich nicht schwer zu sehen, wenn wir erst einmal gelernt haben, dass die Hauptgegenstände der alten mythologischen Sprache dem Wechsel von Tag und Nacht, von Licht und Dunkelheit, von Frühling und Winter entnommen wurden. Es mag schon sein, dass Wörter wie Leto und Latona als Ableitungen von λαθεῖν und latere nicht zu den Lautregeln stimmen, die die Bildung der Appellativa beherrschen. Es würde in der That etwas ganz Ausserordentliches sein, wenn das der Fall wäre, und wenn in der Mythologie allein Eigennamen nicht all den Zufällen ausgesetzt wären, die ihnen sonst überall drohen. Ausserdem liegt das Hauptgewicht unserer Beweisgründe bei diesen Vergleichungen in den Thatsachen; die Namen liefern uns nur die Bestätigung, und die Thatsachen würden für sich selber sprechen, selbst wenn sich keine sprachlichen Beweise zu ihren Gunsten anführen liessen. Wir finden es nie überraschend, wenn wir die Götter die Kinder des Zeus, des Himmelsgottes, nennen hören, und wenn diese Kinder Mütter haben müssen, was ist da natürlicher, als dass sie Göttinnen oder Vertreterinnen der Erde oder der Morgenröthe oder der Luft sind?

3. Zeus, Leda, Helena.

Ich trage daher kein Bedenken auch in der Leda genannten Heldin eine andere Vertreterin des ersten Morgengrauens,

1) Siehe die Ausführungen von Fay, Amer. Journal of Philology, Bd. XVI, S. 4, Note. 2) Wissenschaft der Sprache, II, 597.

der vedischen Sara*n*yû, zu erblicken. Wenn es heisst, dass Zeus sich ihr in der Gestalt eines Schwanes genähert habe, so ist daran zu erinnern, dass im Veda ebenso wie in der späteren mythologischen Sprache Indiens ha*m*sa, Schwan, ein wohlbekannter Repräsentant der Sonne ist. Wenn ihre Söhne die Zwillinge, die Dioskouroi, d. h. die A*s*vins, Tag und Nacht, sind, so kann ihre Tochter, Helena, nur der schöne Morgen, das Kind des dunklen Zwielichts, sein. Ich versuche zur Zeit keine etymologische Erklärung von Kastor und Polydeukes; allein ich bin so fest überzeugt wie je, dass wir in dem Namen der Helena einen Rest der vedischen Saramâ, einer nahen Verwandten der Sara*n*yû, haben. Sie wird als eine Hündin dargestellt, wie Sara*n*yû als ein Pferd, und wenn aus den Haritas, den Rossen der Sonne, Charis (Aphrodite) und die Charites wurden, warum sollte nicht aus Saramâ, der Hündin, eine Helena geworden sein? Wenn wir lesen, dass Saramâ die erste war, die das Vieh in der Höhle, die Indra jeden Morgen aufbricht (die Nacht), entdeckte, was anders kann sie in der alten mythologischen Ausdrucksweise Indiens sein als das Morgenlicht? Ich weiss sehr wohl, dass der Übergang eines m in n im Wortinnern durch ein folgendes y bedingt wird, wie in βαίνω = gamya- u. s. w. Allein ich bin der Ansicht, dass in einem Eigennamen eine Unregelmässigkeit wie die des n für m zulässig ist. Auch sollten wir nicht vergessen, dass die Wurzel sar speciell in Bezug auf die Strahlen des Morgens gebraucht wird (Rv. V, 1, 1), und dass Ableitungssuffixe wechseln, vor allem im Griechischen, und dass daher unter vielen Ableitungen von der Wurzel sar die Form Sara*n*â ebenso gut möglich gewesen wäre wie Saramâ oder Sara*n*yû (vgl. ush*n*a = ushma, fornus = formus). Allein worum es sich in Wahrheit handelt, ist folgendes. Wir haben im Veda eine Saramâ, die von den Pa*n*is geraubt, aber ihrem rechtmässigen Herren zurückerstattet wird, und wir haben in Griechenland eine Helena, die von Paris entführt, aber schliesslich ihrem rechtmässigen Gatten zurückgegeben wird. Dieselbe Person steht im Veda und in Griechenland in naher Beziehung zu Zwillingen, Saramâ als

Mutter der Sârameyau, Helena als Schwester der Dioskouroi. In dem *Gri*hyasûtra des Pâraskara, I, 16, 24, lesen wir thatsächlich von Zwillingsbrüdern der Saramâ, nämlich *S*yâma-*S*abalau. Beweist es nun gar nichts, wenn diese beiden Personen einen Namen führen, der in jedem Vokale und in jedem Konsonanten derselbe ist ausser in dem m, das im Griechischen als n nur erscheinen dürfte, wenn es im Auslaut stände (tam = τόν) oder einem y vorausginge (gamyate = βαίνω)? Zweifellos sollte der Name eigentlich Ἑλέμη, nicht Ἑλένη, lauten, wenn er auch sicherlich im Sanskrit ebenso gut Sara*n*â wie Saramâ hätte lauten können. Ist das alles blosser Zufall, und bestand in ferner Vergangenheit gar keine Ideenverwandtschaft zwischen Saramâ und Helena? Es ist sicherlich ein blosser Zufall, wenn auch ein merkwürdiger Zufall, dass Helena in ihrer letzten Form das m wiedererhalten hat, denn es ist wohlbekannt, dass das St. Elmsfeuer ursprünglich das Feuer der Helena war; vgl. Lydus (de Ostentis): τὸ δὲ τοιοῦτον σχῆμα . . . οἱ τὴν θάλασσαν πλέοντες Ἑλένην καλοῦσιν [1]). Man hat sehr ernsthaft eingewendet, dass Saramâ nur eine Hündin und Helena die schönste Frau Griechenlands sei. Ganz recht, aber die Haritas im Veda sind nur Pferde und die Charites in Griechenland sind die Grazien! Und warum ist Saramâ eine *s*unî oder κύων? Nicht wie Helena wegen ihrer Schamlosigkeit [2]), sondern einfach weil man sie sich als die Enden des Himmels umjagend dachte, auf ihrer Suche nach den gestohlenen Herden des Indra [3]).

Grössere Schwierigkeiten als die bisher erwähnten Ehen des Zeus bietet seine Vereinigung mit Maia (Μαῖα) und die Erzeugung des Hermes, des Sârameya, mit ihr. Man hat in Maia eine Göttin der Erde oder der Morgenröthe (mahî) sehen wollen, eine Etymologie, die wir später zu besprechen haben werden, wenn wir erst den Charakter des Hermes, ihres Sohnes, aufgeklärt haben.

---

1) Decharme, Mythologie de la Grèce antique, S. 609.
2) Il. VI, 344; 356.
3) Rv. X, 108, 5.

4. Zeus, Aigina, Aiakos.

Alle Liebesgeschichten des Zeus zu erklären, würde schwierig, wenn nicht gar unmöglich sein. Viele sind nur Variationen eines und desselben Themas. Einige sind deutlich lokalen Ursprungs. Wenn z. B. eine Königsfamilie den Titel Διογενεῖς, Söhne des Zeus, angenommen hatte, so wurde bald gefabelt, Zeus sei ihr richtiger Urahn gewesen, und seine Frau war dann natürlich das Land, über das sie herrschten, oder der Fluss, der an dem Königsschlosse vorbeifloss. Wenn also Aiakos von Zeus' Gnaden König von Aigina war, so musste Aigina seine Mutter werden und Zeus ihr Gatte. Daraus entstand wie von selbst die Sage, dass Zeus, der in ganz Griechenland als ein wahrer pater patriae bekannt war, Aigina in der Gestalt eines Adlers entführt habe. Sie war die Tochter des Asopos, eines der vielen Flüsse jenes Namens. In diesem Falle war der Name wahrscheinlich von dem Flusse im Peloponnes auf den in Aigina übertragen, da Aigina durch Einwanderer aus dem Peloponnes kolonisirt worden war. Asopos, durch die Gewaltthat des Zeus beleidigt, griff zu den Waffen, allein der Donnerkeil des Gottes trieb ihn zurück. Aiakos, der Sohn des Zeus und der Aigina, herrschte in Aigina, das, ehe es kolonisirt worden war, den Namen Oinone oder Oinopia geführt hatte. Es ist also klar, dass der Mythus von Aiakos und seinen Eltern, Zeus und Aigina, eine Reihe von lokalen oder historischen Elementen enthält, von denen man nicht erwarten darf, dass sie sich sprachlicher Analysirung fügen werden. Wenn wir sie historisch nennen, so müssen wir dabei bedenken, dass Aiakos der Vater des Peleus und Peleus der Vater des Achilles war, und dass beide eher einer vorhistorischen und mythischen Zeit angehören als einer historischen. Bei Aiakos scheinen sich indessen Thatsachen und Mythen gegenseitig zu bestätigen, und wir können überzeugt sein, dass die Geschichte von der Ehe zwischen Zeus und Aigina nichts weiter als die sagenhafte Überlieferung ist, dass Oinone von Griechen

aus dem Peloponnes kolonisirt wurde, dass der Name des Landes, Oinone, durch Aigina ersetzt wurde, vielleicht in Folge des Übergangs von der Weinkultur zur Ziegenzucht, und dass Aiakos, der erste Herrscher, natürlicherweise der Sohn der Aigina und wie viele Begründer von Königsgeschlechtern der Sohn des Zeus genannt wurde. In ganz ähnlicher Weise wurde der Heros eponymos vieler anderer Länder als der Sohn des Zeus und einer lokalen Nymphe bezeichnet.

Wenn ein derartiger Mythus einmal in seinen Anfängen geschaffen war, so hatten die Dichter volle Freiheit, ihn auszuführen und Dinge, die ihren Zuhörern am meisten gefielen, hinzuzufügen. In allen solchen Fällen müssen wir uns mit den Hauptumrissen des Mythus begnügen und dürfen nicht eine Aufklärung aller Einzelheiten versuchen. Es ist möglich, dass Αἰακός ursprünglich einen Sohn der Αἶα oder der Erde bedeutete, eine Art γηγενής oder terrigena, aber vergessen wir nicht, dass der Flug der dichterischen Phantasie vor fünftausend Jahren anders gewesen sein kann als heute.

5. Zeus, Kallisto und Arkas.

Otfried Müller ist es gelungen, ohne die Hülfe der vergleichenden Sprachwissenschaft verschiedene Liebesgeschichten des Zeus aufzuhellen.

Es giebt eine arkadische Sage, dass Zeus, nachdem er die Kallisto, die Tochter des Lykaon und eine Gefährtin der Artemis, in eine Bärin verwandelt hatte, mit ihr einen Sohn Namens Arkas erzeugte. Otfried Müller hat erkannt, dass diese Sage erfunden worden ist, um den Arkadern eine göttliche Abstammung zuzuschreiben, wie sie andere griechische Stämme beanspruchten. Wenn sich die Arkader Zeus Lykaios und Artemis Kallisto als Ahnen erwählt hatten, so konnte alles übrige der Einbildungskraft der arkadischen Barden überlassen werden, wenn auch moderne Ausleger in dem Namen

der Arkader[1]) und in der Verwandlung der Kallisto in eine Bärin vielleicht Spuren von Totemismus entdecken werden, die Otfried Müller nicht vermuthete. Ähnliche Fälle, wo der Heros eponymos eines Landes zum Sohne des Zeus gemacht worden ist, sind häufig. Akragas, Dardanos, Myrmidon, Orchomenos, Lokros, Argos, Hellen, Magnes, Lakedaimon, Makedon, sie alle werden die Söhne des Zeus und einiger ad hoc erfundener Nymphen genannt.

6. Zeus, Alkmene und Herakles.

Dass der Charakter des Herakles viele solare Bestandtheile enthält, leugnet wohl niemand mehr. Dass Zeus sein Vater genannt wurde, ist daher begreiflich genug, aber die Bedeutung des Namens seiner Mutter, Alkmene, ist schwerer zu erklären, wenn wir uns nicht begnügen wollen, ihn auf die Wurzel ar*k*, scheinen, zurückzuführen, von der Curtius den Namen ihres Vaters, Ἠλεκτρυών, und Ἠλέκτωρ, einen alten Namen der Sonne bei Homer und Empedokles[2]), abgeleitet hat.

7. Zeus und Semele.

Es ist eine eigenthümliche Erscheinung bei den Ehen des Zeus und der ihm, als Vertreter des Himmels und der Sonne entsprechenden Götter, dass ihre Gattinnen oft dem Tode verfallen sind, wie Semele[3]), und die Kinder aus ihrer Ehe aus-

1) Sk. *ri*ksha, Bär, ἄρκτος, ursus, ir. art.

2) Empedokles 263, ἠλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα.

3) Der ursprüngliche Charakter der Semele bleibt zweifelhaft. Aber warum sollte sie Hye (Regen) genannt worden sein, während Zeus Hyes und Hyetios hiess? Sind diese Namen nicht von derselben Wurzel su abgeleitet, die uns im Veda Soma und Savit*ri* giebt? Warum sollte ein anderer Name für sie Thyone gewesen sein, und Thyoneus ein Name des Dionysos, der ihr vom Zeus

gesetzt oder verlassen werden. Die Kinder sind oft Zwillinge, und oft ist noch ein drittes Kind vorhanden, gewöhnlich eine schöne Schwester. Die Naturerscheinung, die diese Sagen erklärt, ist die kurze Vereinigung der Sonne mit der dunklen Nacht oder mit dem ersten Schimmer des Morgenlichtes. Der Tod der Semele angesichts des Strahlenglanzes des Zeus ist eine griechische Wiedergabe der Geschichte, wie Indra der Ushas (Morgenröthe) Gewalt anthut und sie in Folge dessen verschwindet. Die Tochter aus dieser Vereinigung ist zuweilen wieder die Morgenröthe, die verschwindet, sobald die Sonne am Horizonte aufsteigt, oder die eine kurze Zeit lang, während der frühen Morgenstunden, sichtbar ist, ja die zuweilen als wieder in die Arme der untergehenden Sonne zurückkehrend, als das Zwielicht des Abends, aufgefasst wird.

Zwillingsgottheiten.

Wir haben erkannt, dass die Zwillinge die wichtigsten Doppelerscheinungen in dem täglichen Naturschauspiel repräsentiren, das heisst, Licht und Dunkelheit, Morgen und Abend, Tag und Nacht, Himmel und Erde, bisweilen Sonne und Mond, Sommer und Winter. Diese Doppelerscheinungen gehen im Sanskrit unter verschiedenen Namen, wie A*s*vinau, Dyu-ni*s*au (rodasî), Dyâvâ-p*ri*thivî, Ushâsâ-naktâ, Ahorâtre, auch Yamau, Bhrâtarau, ja selbst Mitrâ-varu*n*au, Agnî-varu*n*au u. s. w. Alle diese Bezeichnungen und Auffassungen können wieder neue Sagen hervorrufen, die äusserlich völlig von einander verschieden und doch im innersten Grunde dieselben sind.

---

empfangener Sohn war? Die Griechen fassten den Namen Semele als eine dialektische Nebenform von Θεμέλη mit der Bedeutung Erde. Sind alle diese Fragen durch die Entdeckung der 'Samlath erledigt?

8. Zeus, Antiope, Amphion und Zethos.

Die beiden Dioskouroi, die Brüder der Helena, die Söhne der Leda, sind anscheinend von Amphion und Zethos, den Zwillingssöhnen des Zeus und der Antiope, ganz verschieden, und doch werden wir sehen, dass auch diese beiden Zwillingspaare ihrem Ursprunge nach nah verwandt sind.

Antiope wird die Tochter des Nykteus genannt, gerade wie es von der Morgenröthe oft heisst, dass sie aus der Nacht geboren sei. Der Name Ἀντιγόνεια wird von Stephanus Byzantinus durch προσέσπερος, westlich, erklärt. Es ist also möglich, — mehr will ich nicht sagen — dass der gleiche Sinn in dem Namen der Antiope enthalten ist, die in dem Falle die westliche Braut des Amphion sein würde. Und was kann Amphion sein, wenn er der Sohn des Zeus und der Antiope ist, und wenn er der sich herumbewegende, wie Hyperion, der oben stehende, genannt wird, wenn nicht die täglich wiederkehrende Sonne? Später wurde er der Gemahl der Niobe und trat so in einen neuen Mythenkreis ein.

Wenn die Dioskouroi, die Zwillingssöhne der Leda, ursprünglich Tag und Nacht gewesen sind, können da Amphion und Zethos im Anfang ihrer mythologischen Laufbahn etwas anderes gewesen sein? Und nennt nicht Euripides in den Phönicierinnen (606) Amphion und Zethos thatsächlich die beiden Dioskouroi auf ihren weissen Rossen[1])?

9. Zeus, Dione, Dia.

Andere Ehen des Zeus gestatten ähnliche Erklärungen. Wie Eurynome durch Zeus die Mutter der Charites wurde, wurde Dione (Sk. *Divânâ) durch ihn die Mutter der vornehmsten Charis, der Aphrodite.

---

1) Hesychius, s. v. Διόσκουροι, οἱ Ἑλένης ἀδελφοὶ καὶ Ζῆθος καὶ Ἀμφίων, λευκόπωλοι καλούμενοι.

Dia (Δία), eine andere Gattin des Zeus, wird durch ihn — nachdem er die Gestalt eines Pferdes angenommen hatte — oder durch Ixion die Mutter des Peirithoos, wieder, des im Kreise herumlaufenden. Kuhn erklärte Ixion als das Sonnenrad; Mannhardt nimmt ihn im Sinne von Wirbelwind und Dia im Sinne von Nephele oder Wolke. Michel Bréal (Mélanges, S. 169) sieht in Ixion das Sanskrit Wort akshivan, d. h. ein Rad habend, und erklärt ihn als das Sonnenrad, das sich alltäglich im Kreise herumdreht. Als dies, ursprünglich nichts weiter als eine einfache physische Thatsache, nicht mehr verstanden wurde, wurde es als eine Strafe betrachtet. Dann kam eine Zeit, wo man fragte, warum Ixion auf diese Weise bestraft würde, und die Antwort war, er hätte als einer der Kentauren oder Wolkenhelden versucht, der Here, der klaren Luft und der Gattin des Zeus, Gewalt anzuthun. Und da dies eine allzu grosse Beleidigung zu sein schien, so erfand man eine zweite Geschichte, Zeus hätte die Nephele, die Wolke, geschaffen, um die Stelle seiner Gattin zu vertreten. Mit diesen wenigen Fragen und Antworten lässt sich nach Bréal's Meinung der ganze Mythus von Ixion erklären, und ich glaube, er hat in der Hauptsache Recht. Allein es bleibt noch die eine schwierige Frage, warum Ixion oder das Rad, wenn er ein Sonnenheld war, ein Kentaur oder ein Gandharva oder eine Wolke gewesen sein sollte, und ob das Dahinziehen der Wolke über die Luft als eine von Ixion geplante Gewaltthat gegen Here aufgefasst werden konnte. Hier müssen noch andere Motive gefunden werden. Ehe wir hoffen dürfen, die Wurzel dieses Mythus zu entdecken, müssen wir uns entscheiden, ob wir in Δία einfach Δῖα, die Himmlische, Göttliche, oder ein selbständiges Wort sehen wollen. »Die Göttliche« kann kaum ein Name für eine Einzelgottheit gewesen sein, besonders da wir verschiedene Göttinnen und Heldinnen mit demselben Namen haben. Wir haben es abgelehnt, Athanatos, unsterblich, als den ursprünglichen Namen der Athene anzusehen, und ebensowenig haben wir Theia, die Gattin des Hyperion und Mutter des Helios, der Selene und der Eos, in dem allgemeinen Sinne von Göttin oder gött-

licher Person nehmen können. Devî konnte sie nur im Sinne von strahlend sein. Es mag sogar einen Δίος gegeben haben, denn das grosse Fest der Pandia scheint die Existenz eines Ζεὺς Πάνδιος zu erfordern; allein das ist eine Frage, deren Beantwortung wir den Graecisten überlassen müssen, während Latinisten ihre Dea dia zu erklären haben werden.

10. Zeus, Protogeneia, Aethlios.

Wenn Zeus der Vater des Aethlios, d. h. des Rennpferdes, genannt wird, so kann dies Rennpferd nur das Pferd sein, das täglich über den Himmel dahin rennt, und wenn seine Mutter Protogeneia, die Erstgeborene, heisst, so erklärt sich der Name von selbst als der Name der Morgenröthe (Primigenia).

11. Zeus, Elektra, Harmonia, Dardanos und Iasion.

Aus ähnlichen Gründen kann auch Elektra, die Glänzende, nur die Morgenröthe sein, und wenn sie durch Zeus die Mutter der Harmonia und des Dardanos und des Ĭăsion wurde, so haben wir hier wieder die gewöhnliche Geburt der Göttin der Morgenröthe und der Tageszwillinge, die der Helena und den beiden Dioskouroi entsprechen.

12. Zeus, Danae und Perseus.

Schwieriger ist es, die Etymologie von Dănae zu finden. Da sie die Mutter des Perseus ist, der in mancher Hinsicht ein zweiter Herakles ist, so muss sie eine Repräsentantin des Morgens sein, wie Alkmene, wie Eurymĕde, Eurymêde oder Eurynome, verschiedene Namen der Mutter des Bellerophon, oder wie Aithra (Αἴθρα, klarer Himmel), die Bellerophon zum Weibe wünschte, die aber durch Aigeus die Mutter des Theseus

wurde. Wir denken zunächst an die Morgenröthe, wenn es heisst, dass Danae ein Regen von goldenen Sonnen- oder Himmelsstrahlen in den Schoss strömte; vielleicht aber soll sie die Erde bedeuten, die von den Strahlen der Sonne neu belebt wird. Danae (Δανάη) ist vielleicht ein halbhistorischer Name, wenn man ihn nämlich als das Femininum zu Δαναός betrachten könnte, und wir dürfen nicht vergessen, dass Danae die Urenkelin einer der Danaiden, der Hypermnestra, ist. Der Name ist aber auch zu vedisch Dânu gestellt worden. Dânu bedeutet Dämon, sowohl im Singular als auch im Plural, und ist geradezu ein Synonym von V*ri*tra, wenn es auch an einer Stelle der Name der Mutter des V*ri*tra zu sein scheint. Die Nachkommen dieses Dânu, die Dânavas, sind die Dämonen, die die beständigen Feinde der Devas sind. Wir haben gesehen, dass verschiedene lichte Gottheiten als die Kinder der dunklen Mächte hingestellt werden, aus dem einfachen Grunde, weil das erste Licht des Tages als aus der Dunkelheit der Nacht entsprungen bezeichnet werden kann. Dănae [1]) würde in diesem Falle für Dânavî stehen, und ihre Nachtnatur würde gut zu ihrer Gefangenschaft in einem dunklen Thurme, zu dem Namen ihrer Mutter Eurydike und ebenso zu dem ihres Vaters Akrisios (undeutlich?) stimmen. Allein der Name hilft in diesem Falle wenig. Der allgemeine Charakter der Sage zeigt aber deutlich, dass sie solaren Ursprungs war. Es ist z. B. eine völlig in den solaren Gedankenkreis gehörige Vorstellung, dass das Kind bestimmt ist, der Mörder seines Vaters oder Grossvaters zu werden. Dies Schicksal scheint für jede junge Sonne, für jeden kommenden Tag unvermeidlich zu sein, denn seine Geburt bedingt ja den Tod des vorhergehenden Tages. So ist Oidipous der prädestinirte Mörder seines Vaters Laios, Iâson indirekt der des Pelias und Perseus der seines Grossvaters Akrisios. Perseus war, was er auch sonst noch

---

1) Die Verkürzung des ersten Vokals in dem Namen der Dănae und der Dănaiden erklärt sich entweder aus den Erfordernissen des epischen Hexameters oder aus der Erinnerung an den historischen Namen der Danaoi.

bedeuten mag, jedenfalls ein Lichtheld, χρυσόπατρος, der Sohn eines goldenen Vaters.

Man mag gegen den einen oder den andern Namen sagen, was man will, ist es aber wahrscheinlich, dass sich in dieser Gruppe von Gattinnen des Zeus dieselbe Idee wieder und wieder ganz ohne Grund darbietet? Allerdings, wenn wir lesen, wie Aithra von Kastor und Polydeukes gefangen genommen und als Sklavin der Helena nach Troja geschickt wurde, wie ihr Enkel Demophon von Agamemnon ihre Auslieferung forderte, und wie Agamemnon endlich von Helena ihre Freiheit erwirkte, so merken wir wenig von dem klaren Himmel in ihr oder von der Geburt des Morgens in Theseus. Dieser physische Hintergrund liegt weit hinter den Anfängen der uns erhaltenen griechischen Mythendichtung, aber er existirte darum doch ebenso sicherlich, wie die rohen Xoana vor den Statuen des Phidias existirten, oder wie in dem französischen Worte Journal der Name des Dyaus verborgen ist. Und ist es nicht seltsam, dass selbst in ihrer sagenhaften Gestalt Aithra die Gefangene der Dioskouroi und die Sklavin der Helena war, alles, wie wir gesehen haben, Morgengottheiten, alles Kinder des Zeus, des lichten Himmels, und einiger Nymphen oder Göttinnen, die die vielseitige oder vielnamige Morgenröthe repräsentiren? Diese gewichtigen Thatsachen lassen sich sicherlich nicht einfach um einiger sprachlicher Unregelmässigkeiten willen bei Seite schieben, vorausgesetzt, dass diese Unregelmässigkeiten überhaupt existiren, oder weil unserer modernen Denkungsart diese alten phantastischen Schöpfungen gesucht oder eintönig oder ungeheuerlich erscheinen. Es ist leicht, diese oder jene Gleichung zu bekritteln, aber die ganze Masse als einen Haufen von bedeutungslosen zufälligen Übereinstimmungen zu behandeln, das wird, wie ich hoffe, auch der entschiedenste Euhemerist nicht wagen.

Die vedische und andere arische Mythologien.

Die Wahrheit über den Ursprung der arischen Götter können wir allerdings leichter aus dem Veda lernen als aus irgend einer andern Quelle; wenn wir sie aber einmal gelernt haben, so können wir kaum zögern, unsere Erkenntniss auch für andere Mythologien zu verwerthen. Dass wir je vollkommene Sicherheit bei unsern Deutungen erreichen werden, ist undenkbar, und dass es uns je gelingen wird, diejenigen zu überzeugen, die nicht überzeugt werden wollen, und die dem gefährlichen Zauber der vedischen Literatur die Augen verschliessen, ist äusserst zweifelhaft. Allein das darf doch niemals die ernsthafte Forschung entmuthigen, besonders wenn es sich um einige der interessantesten und wichtigsten Fragen in der ältesten Entwicklung des Menschengeschlechtes handelt. Wir wissen, dass es unmöglich war, die gelehrtesten Kardinäle von der Bewegung der Erde zu überzeugen. Wir sind in besserer Lage als Galilei, denn jedenfalls können wir nicht gezwungen werden, zu widerrufen, so oft auch populäre Journalisten ihr Anathema auf unser Haupt herabschleudern mögen. Wir sind im Herzen überzeugt, und die Wahrheit hat bekanntlich keine Eile.

Die indischen Mythen.

Die Gleichung Zeus = Dyaus zeigt uns am deutlichsten, was wir von einer Vergleichung der griechischen und vedischen Mythologie erwarten dürfen und zugleich auch, was wir nicht erwarten dürfen. Es giebt in Indien viele Sagen, die ausschliesslich indisch sind, und deren Entwicklung wir auf indischem Boden beobachten können, wie z. B. die Sagen von *S*iva, Vish*n*u und Brahman. Allerdings haben auch diese Sagen eine Vergangenheit, die vielleicht in eine weit fernere

Zeit zurückgeht, als wir glauben; allein die Form, in der sie auf uns gekommen sind, ist so eigenthümlich indisch, dass niemand daran denken wird, sie mit den griechischen und römischen Sagen nach genealogischen Principien zu vergleichen. Unglücklicherweise waren dies gerade die Mythen, auf die Sir William Jones und seine Zeitgenossen ihren Scharfsinn verwendeten. So wurde *S*iva gleich Zeus gesetzt, Ga*n*esa gleich Janus, und man gab der Meinung Ausdruck, »dass ägyptische Priester vom Nil nach der Gangâ und der Yamunâ gekommen wären, um die *S*armans Indiens zu besuchen, wie die Griechen sie in einer spätern Zeit besuchten, mehr um sich Wissen zu erholen als mitzutheilen« [1]). Diese voreiligen Versuche einer vergleichenden Mythologie erweckten unter den Gelehrten ein Gefühl, das noch nicht ganz wieder geschwunden ist. Im Gegentheil, der jüngste Versuch Gruppes, die Ähnlichkeiten zwischen allen Religionen und Mythologien der Welt aus einer thatsächlichen Einführung von Indien her zu erklären und nicht als das Resultat einer gemeinsamen Entwicklung, analog der Entwicklung der Sprache der Âryas in Asien und Europa, kann nur dazu beitragen, es zu verstärken. Wenn andere es immer wieder von Neuem als ihre Überzeugung ausgesprochen haben, es sei ganz unmöglich, dass die alten Âryas so viele von ihren ältesten Mythen aus demselben solaren Materiale geschaffen haben sollten, so können wir darauf nur entgegnen, dass sie durch ein Studium des Veda versuchen müssen, zu lernen, was wirklich ist, ehe sie zu beweisen versuchen, was unmöglich ist. Dass Leute, die den Veda kennen, je das Vorherrschen solarer Ideen in den vedischen Hymnen und das Überleben einzelner solarer Ideen in den Mythologien der übrigen arischen Sprachfamilie bezweifeln werden, halte ich einfach für unmöglich. So bereitwillig auch einzelne unter uns den Geschichten lauschen mögen, die Maoris und Hottentotten uns zu erzählen haben, so wird doch nichts unsere Überzeugung erschüttern, dass das Wesen der vedischen und der meisten arischen Götter

---

1) Chips, IV, S. 209.

physisch ist. Eins ist sicher, und selbst die entschiedensten Zweifler leugnen es nicht, nämlich dass der gemeinsame Hintergrund des Zeus, des Jupiter und des Dyaus in den vedischen Hymnen entdeckt worden ist. Ja selbst die, welche es lieben, die Arbeiten von Männern wie Kuhn, Bréal, Darmesteter und anderen zu bespötteln, fallen vor Zeus = Jupiter = Dyaus nieder. Sie glauben an den Vater der Devas, aber nicht an seine Söhne und Töchter. Nun ist es allerdings ganz richtig, dass die Vorstellung von einer göttlichen Familie unter der patriarchalischen Gewalt eines Vaters der Götter und Menschen im Veda lange nicht so sehr hervortritt wie bei Homer; indessen sie ist vorhanden, und der Gedanke, dass die Hauptgötter die Söhne des Dyaus sind, begegnet uns klar und deutlich an verschiedenen Stellen im Veda. Wir wissen, dass Athene, Apollon, Artemis, Ares, Eileithyia, Hermes, Hephaistos, Dionysos, Persephone, Hebe und Aphrodite, und ausserdem kleinere Gottheiten wie die Charites, die Musen, die Horen, die Dioskouroi und Helena und viele andere Heldinnen, alle in Griechenland als Kinder des Zeus bezeichnet werden. Die Familie des Dyaus ist nicht so gross, aber der Name Divas putra*h*, Divo duhitâ oder Divo napât wird auch im Veda vielen Göttern beigelegt. Ushas heisst beständig Divo duhitâ, die Tochter des Dyaus, und sie ist, wie wir gesehen haben, das Prototyp einer ganzen Reihe von Töchtern des Zeus. Die Asvins sind immer die Divo napâtâ oder Divo narâ, die beiden Nachkommen oder die beiden Männer des Dyaus. Die Maruts sind die Söhne des Dyaus oder seine Männer (nara*h*). Selbst Agni (III, 25, 1) und Indra (IV, 17, 4) erscheinen an einigen Stellen als seine Söhne, und das Gleiche gilt von Par*g*anya (VII, 102, 1), Sûrya (X, 37, 1), Âpa*h*, den Wassern oder Wolken (III, 1, 6, yahvî*h*), ja selbst von den Oshadhîs oder Kräutern (VII, 70, 3)[1]. Wenn nun aber auch diese grosse Gesellschaft von Kindern des Zeus in Griechenland und des Dyaus im Veda den gemeinsamen Hintergrund der griechischen und

---

1) Vgl. Ludwig, Rigveda, III, S. 313.

vedischen Mythologie im hellsten Lichte zeigt, so sehen wir zu gleicher Zeit doch auch die charakteristische Verschiedenheit zwischen diesen Schöpfungen des griechischen und des indischen Geistes. Die Griechen, für die alles Göttliche menschlich geworden war, postulirten für jedes einzelne Kind des Zeus eine Mutter, und so wurden eine Anzahl von Göttinnen und Heldinnen ins Dasein gerufen und in das Netz mehr oder weniger lebhafter Intriguen gezogen. Davon findet sich im Veda wenig oder gar nichts. Die Söhne setzen zweifellos einen Vater voraus, und dieser Vater ist entschieden Dyaus als Masculinum. Allein weiter ging man nicht. Man fragte nicht, wer in jedem einzelnen Falle die Mutter gewesen sei, und erfand nicht Geschichten wie die, dass Zeus selber seine Tochter Athene, die berühmte Divo duhitâ des Veda, erzeugt habe, oder dass Here zur Rache dafür aus eigener Kraft die Mutter des Hephaistos geworden sei.

Demeter. Erde.

P*ri*thivî, die Erde, ist die Genossin des Dyaus in dem zusammengesetzten Namen Dyâvâ-p*ri*thivî. An sie allein ist wenigstens ein Lied von drei Versen im Rigveda gerichtet, V, 84. Weit mehr aber wird sie im Atharvaveda gefeiert. Hier tritt sie uns in XII, 1 als eine völlig entwickelte Göttin entgegen, wie Demeter in Griechenland, wie Tellus in Italien, wie Nerthus in Deutschland. In Indien wird diese P*ri*thivî als die Mutter der Menschen angerufen (Vers 10). Alle Sterblichen sind von ihr geboren und werden von ihr erhalten (V. 15). Ihr Name P*ri*thivî oder P*ri*thvî scheint auf den ersten Blick ziemlich bedeutungslos. Er entspricht dem griechischen πλατεῖα und heisst nichts weiter als breit. Dass aber diese breite Göttin schon in sehr alter Zeit Anerkennung gefunden hatte, können wir aus der Thatsache entnehmen, dass ein ähnliches Wort im Altnordischen in Gebrauch ist und zwar auch als ein Name der Erde. Wir haben fold im Altnordischen, folde im

Angelsächsischen, Feld im Deutschen. In der Edda (Hýmiskviþa 24) lesen wir: —

> Felsen krachten, Klüfte heulten,
> Die alte Erde (fold) fuhr ächzend zusammen.

Der vedische Dichter nennt sich selbst den Sohn der Erde und spricht von Par*g*anya (Regenwolke) als seinem Vater (Vv. 12, 42). In einem andern Verse desselben Liedes wird indessen Indra ihr Gatte genannt, ja auch Agni (Vv. 6, 19) und Dyu (V. 63) werden in enger Verbindung mit ihr erwähnt. Hier zeigt sich wieder einmal der noch biegsame Charakter der vedischen Götter. Sie haben allerdings ein paar bestimmte Züge angenommen; aber alle scheinen doch noch an einem unbestimmten Hintergrunde zu haften, in dem sie ihre bestimmten Umrisse verlieren und sich mit andern Gottheiten vermischen. So kann Indra, obwohl von Par*g*anya verschieden, doch in einer Reihe von Thätigkeiten, besonders im Regnen, wirklich durch ihn ersetzt werden, gerade wie Dyu, der Gott des Himmels, als Gott des Lichtes in Agni oder als Gewittergott in Indra aufgehen kann. Ja, auch Vivasvat, Tvash*tri*, Gandharva[1]), sie alle erscheinen als Namen des Dyu. Diese allelotheistische Tendenz führte, wenn auch völlig begreiflich, zu fast unlösbar scheinenden Verwicklungen, wenn einige dieser Namen und Phrasen zu einer vollständigen Geschichte verarbeitet wurden, wo Vater und Sohn, Mutter und Gattin, nicht mehr auseinander gehalten werden konnten, obwohl sie für die, welche ihnen zuerst Namen und Thätigkeiten zuwiesen, in durchaus keiner Beziehung zu einander standen.

Das bekannteste Beispiel dafür ist das Verhältniss zwischen der Sonne und der Morgenröthe. Unter mannigfachen Namen und Gestalten ist die Sonne der Vater der Morgenröthe und

---

1) Rv. X, 10, 4: Gandharvá*h* apsú ápyâ *k*a yóshâ sâ' na*h* nâ'bhi*h* paramám gâmí tát nau, »Der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau, das ist unser Ursprung, das ist unsere höchste Verwandtschaft.«

zu gleicher Zeit ihr Verfolger oder Liebhaber (Rv. I, 92, 11), ihr Gatte (VII, 75, 5), ja bisweilen sogar ihr Vernichter (II, 15, 6). Das sind Thatsachen, keine Einbildungen. Schon in sehr alter Zeit und ehe noch diese Mythologie ihren Abschluss erreicht hatte, fingen die Inder selbst an, an diesen Geschichten, die von einem durch die Götter geheiligten Incest zu berichten schienen, Anstoss zu nehmen. Einige ihrer Theologen waren im Stande, diese anscheinenden Gräuel zu erklären und ihre Götter von der furchtbaren Anklage zu reinigen, aber noch während der mythenschaffenden Periode entstand die Sage, dass die Götter gegen Pra*g*âpati, oder wie sonst die Sonnengottheit zu jener Zeit geheissen haben mag, so aufgebracht waren, dass sie zur Strafe einen Pfeil auf den Übelthäter abschossen. Dieselbe Geschichte hätte von Agni erzählt werden können, denn auch von ihm sagt unser Dichter (Rv. X, 3, 3), dass er seiner Schwester hinten nachfolge, svásâram *g*âr*áh* abhí eti pa*sk*â't, das Gleiche, was von Sûrya gesagt wird, I, 115, 2, Sû'rya*h* devî'm ushásam ró*k*amânâm márya*h* ná yóshâm abhí eti pa*sk*â't, »die Sonne folgt der strahlenden scheinenden Morgenröthe hinten nach, wie ein Mann dem Weibe«.

Dass solche Dinge die Gefühle der Mrs. Grundy's vor viertausend Jahren verletzen konnten, ist begreiflich; dass aber Mythologen, die durch langen Verkehr mit Wilden abgehärtet worden sind, ein unbeschreibliches Entsetzen über die chronique scandaleuse der vedischen Götter fühlen, ist seltsam. Was werden sie dann zu der ägyptischen Mythologie sagen, wo Osiris der Vater, der Bruder, der Gatte und der Sohn der Isis, ja, der Sohn ihres Kindes Horus ist? (Le Page Renouf, Hibbert Lectures, 1879, S. 85.)

Gaia und Demeter.

Wenn wir unsere Blicke nun von Indien, wo wir P*ri*thivî, die Erde, als die Gefährtin des Dyaus fanden, nach Griechen-

land wenden, so sehen wir die Erde dort nicht nur durch eine, sondern durch zwei grosse Göttinnen vertreten, durch Gaia und Demeter, die eine die Erde in ihrem rein elementaren Charakter, die andere sie als das von Menschenhand cultivirte Land repräsentirend. Homer kennt Gaia als eine grosse Göttin, die von den Menschen beim Eidschwur angerufen wird. Hesiod stellt sie geradezu in den Mittelpunkt seiner Theogonie, als die erstgeborene Gottheit nach dem Chaos, als die Mutter des Ouranos, der Berge und des Meeres. Aus ihrer Verbindung mit Ouranos entsprangen die Titanen, Kronos, Themis, Rheia, Okeanos, Koios, Krios, Hyperion, Iapetos, Theia, Mnemosyne, Phoibe, Tethys, die Kyklopen, Brontes, Steropes, Arges, Kottos, Briareus und Gyges. Einige dieser Namen erklären sich selbst; sie sind deutlich Repräsentanten von Naturmächten; andere sind bis jetzt etymologisch noch völlig unerklärt, und ihre Träger spielen in dem mythologischen Drama Griechenlands, soweit es uns bekannt ist, kaum eine bestimmte Rolle. Der wichtigste von ihnen ist Kronos, der von seiner Mutter angestachelt wurde, seinen Vater mit einer diamantenen Sichel zu verstümmeln. Aus den Blutstropfen, die auf Gaia fielen, entstanden die Erinyen, die Giganten und die melischen Nymphen, auch Aphrodite. Es werden noch viele andere Kinder der Gaia aufgezählt; sie war in der That eine mater omniparens et alma. Die Ehe zweier ihrer Kinder, des Kronos und der Rheia, begründete eine neue göttliche Dynastie. Ihre Kinder, Hestia, Demeter, Here, Plouton und Poseidon wurden von Kronos verschlungen und später von dem jüngsten Kinde, Zeus, unter dem Beistande seiner Mutter Rheia und der Metis, der Tochter des Okeanos, wieder befreit. Dann folgte der zehnjährige Krieg zwischen den Kroniden und den alten Titanen, der mit der Niederlage der Titanen und der dauernden Oberherrschaft des Zeus und der olympischen Götter endete.

Von alle dem finden sich im Veda keine Spuren, ein weiterer Beweis, dass diese Theogonie des Hesiod, wenn sie auch vielleicht alte Elemente enthält, doch wirklich die Schöpfung einer späteren Zeit ist und vielleicht mehr das Werk eines

alten griechischen Philosophen als eine blosse Chronik lokaler Überlieferungen. Was die Geschichte von dem Verschlucken und Wieder-von-sich-geben der Götter betrifft, so haben wir oben gesehen, dass ihr, wenn wir ihr auch nichts genau Entsprechendes zur Seite stellen können, wahrscheinlich doch der Gedanke zu Grunde liegt, dass die lichten Götter oder Devas von der Nacht verschlungen werden und am Morgen wieder zum Vorschein kommen; möglicherweise spielten indessen auch Winter und Frühling die Rolle der Nacht und des Tages. Wenn wir im Griechischen und im Sanskrit allgemeine Übereinstimmungen finden wie die, dass die Erde Mutter, Ernährerin, weit ausgebreitet (uruvyá*k*as oder εὐρύστερνος), der feste Sitz (ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί oder dhruvám sáda*h*) genannt wird, so können wir darin nicht mehr als die natürlichen Übereinstimmungen des menschlichen Denkens erblicken. Wir werden wahrscheinlich dasselbe in jedem Lande und in jeder Sprache finden, die einen Namen für die Erde als abstraktes Wesen oder als Göttin besitzt. Man hat behauptet, Demeter im Griechischen stehe für Ge-meter und bedeute ursprünglich Erdmutter, d. h. die Erde als Mutter, wie Ζεὺς πατήρ den Himmel als Vater bedeute. Sprachliche Gewissenhaftigkeit wird sich vielleicht gegen den Übergang des g in d in dem Namen der Demeter auflehnen; was aber die alten Griechen selbst betrifft, so kann kein Zweifel darüber herrschen, dass sie in Demeter eine Ge-meter oder Mutter Erde erkannten[1]. Es ist allerdings seltsam, dass ein so gewöhnliches Wort im Griechischen wie Ge im Namen der Göttin zu De geworden sein sollte. Es ist wirklich kein Grund dafür vorhanden (Ahrens, Dial. Dor. 80), und Leute, die sich strenge an die Lautregeln halten, werden sagen, der Übergang sei unmöglich. Indessen, da sich die Unregelmässigkeit in einem Eigennamen findet, so muss man sie hinnehmen; die sachlichen Gründe sprechen allzu stark zu Gunsten der Annahme, dass Demeter eine Erdgöttin sei. Bei-

---

1) Pausanias X, 12, 10: Γᾶ καρποὺς ἀνίει, διὸ κλῄζετε ματέρα Γαῖαν.

namen sind im Allgemeinen sehr nützliche Zeugnisse für das wahre Wesen von Göttern und Göttinnen, und wir brauchen nur die Beinamen der Demeter anzusehen, um zu sehen, was sie für die Griechen war. Sie wird αὐξιθαλής, Wachsthum gebend, χλοηφόρος, grüne Sprossen bringend, auch χλοόκαρπος oder einfach Chloe genannt. Andere Beiwörter derselben Gattung sind καρποποιός, Fruchtmacherin, σταχυηφόρος und φερέσταχυς, Ähren tragend, σιτοφόρος und Σιτώ, πυροφόρος, Weizen tragend, ὡρηφόρος, die Jahreszeiten oder die Früchte der Jahreszeiten bringend, ἀναξιδώρα und ἀνησιδώρα, Geschenke bringend, ἁλωάς, der Tenne angehörend, ἱμαλίς, reichlich, ἰουλώ, Göttin der Garben. Die Göttin, die alle diese Namen und viele andere derselben Art führen kann, kann nur die Göttin des gepflügten Ackerlandes sein; eine Reihe von Namen hat sie überdies mit Gaia, der Erde, gemein.

Homer berichtet uns nicht viel über Demeter, ausser in dem an sie gerichteten Hymnus; er weiss indessen von ihrer Vereinigung mit Iäsion auf dem dreimal geackerten Felde und von ihrem Sohne Ploutos. Was auch immer Îäson, Iasion, Iasos oder Iasios (nicht Ĭâson) bedeuten mag, Sonnenlicht oder Regen, es kann kaum zweifelhaft sein, dass Ploutos, der Sohn des Iasion und der Demeter, den Reichthum, den das dreimal gepflügte Feld hervorbringt, bedeutet. Daher heisst Demeter auch πλουτοδότειρα, Reichthum spendend.

Triptolemos, der junge Freund der Demeter, der als Erfinder des Pfluges und Verbreiter des Ackerbaus gilt, hat seinen Namen offenbar von diesem dreimaligen Pflügen (πολεῖν γῆν, polire agros). Die Bedeutung liegt hier überall so klar zu Tage, dass man die Sage eher eine Allegorie als einen Mythus nennen könnte. Und dasselbe gilt, wie wir oben gesehen haben, für die Sage von Kore als der Tochter der Demeter. Sie bezeichnet die Vegetation, die jährlich der Erde entsprosst, aber jeden Winter von Aidoneus, der unsichtbaren Macht der Unterwelt, geraubt wird. Die Wiederkehr der Kore oder Persephone[1]), wie sie auch genannt wird, bezeichnet die

1) Der Name Persephone, Περσεφόνη (Περσεφόνεια und Φερσεφόνεια),

Wiederkehr des Frühlings, während sich die Bedingung, dass sie in Zukunft zwei Jahreszeiten bei ihrer Mutter, der Erde, und eine bei ihrem Gatten, dem Herrn der Unterwelt, bleiben soll, deutlich auf das grosse Naturgesetz bezieht, nach dem die drei Jahreszeiten, Frühling, Sommer und Winter, unfehlbar auf einander folgen, auf das Gesetz, das den Abstieg (κάθοδος) und den Aufstieg (ἄνοδος) der Kore bewirkt, der Tochter der Erde und Repräsentantin des immer wiederkehrenden Pflanzenreichthums der Erde. In Folge der Lokalisirung der Hauptereignisse der Geschichte in Eleusis und in Folge der Feier der eleusinischen Mysterien setzte sich an diesen einfachen Mythus eine grosse Zahl von speciellen Sagen an, die der Erklärung ebenso spotten wie die eleusinischen Mysterien selbst. Die ursprüngliche Sage — und sie allein hat für den vergleichenden Mythologen Interesse — ist indessen sehr durchsichtig, und sie würde allen Sinn verlieren, wenn wir nicht hier wenigstens Demeter in der Bedeutung Mutter Erde fassten.

Deo. Erinys.

Allein während dieser Theil der Sage von Demeter ganz verständlich ist, giebt es einen andern Theil, den man anscheinend unmöglich mit einer Erdgöttin zusammenbringen kann. Es wird erzählt, zu Phigalia in Arkadien sei ein Heilig-

scheint eine Modifikation von Φερσεφόνη im Sinne von todbringend zu sein. Sie brachte alljährig den Tod, wenn sie verschwand, und es ist wohl zu beobachten, dass ihre Mutter Deo Φερέσβιος, die Lebenbringende, hiess. Die Kornähre der Demeter, der στάχυς Δήμητρος, wird ebenfalls lebenbringend genannt. Proserpina ist eine merkwürdige Nachahmung von Persephone und soll offenbar an proserpens, die hervorsprossende Saat, erinnern. Wenn es eine römische Göttin Proserpina, die Repräsentantin der sprossenden Vegetation, gab, so müssen die Römer offenbar in Persephone eine ähnliche Bedeutung entdeckt und sie daher mit ihrer eigenen Proserpina identificirt haben.



thum der Demeter oder Deo gewesen, — die beiden Namen gelten als identisch — aus einer Höhle mit einem rohen Götzenbilde im Innern bestehend, und dies Bild sei durch Feuer zerstört und durch eine eherne Statue von Onatas ersetzt worden, die die Göttin mit weiblichem Körper, aber mit dem Kopfe und der Mähne eines Pferdes und von Schlangen umgeben darstellte. Hier können wir sehen, dass die griechische Kunst in ihren Anfängen die Unvollkommenheiten der Kunst anderer Völker, der Ägypter, der Babylonier und der Inder, theilte. Es ist allerdings richtig, dass der vergleichende Mythologe Statuen nur mit grosser Vorsicht benutzen darf. Sie können uns kaum jemals helfen, das wahre Wesen eines Gottes oder einer Göttin zu ergründen, weil sich der Künstler oft mehr noch von seiner eigenen dichterischen Phantasie als von zufälligen lokalen Überlieferungen beeinflussen liess. In unserm Falle aber haben wir es offenbar mit einem alten, halbbarbarischen Kunstwerke zu thun, bei dem weder der Charakter der Mutter Erde noch die gewöhnlichen Symbole der Erde diese Pferdeattribute eingegeben haben können, und so dürfen wir sie, wie es scheint, mit Recht als die Anzeichen eines alten Mythus betrachten. Und nicht nur war die Göttin in dieser seltsamen und ungeheuerlichen Weise dargestellt, es wurde auch eine Geschichte erzählt, dass sie sich, um dem Poseidon zu entfliehen, in eine Stute verwandelt habe, dass sie trotzdem von Poseidon, der ebenfalls Pferdegestalt angenommen habe, überwältigt worden sei und ein Pferd, nämlich Areion (Ἀρείων), [1]) und eine Tochter, bekannt unter dem Namen Despoina (Herrin), geboren habe. Die Pferdegestalt Poseidons braucht uns nicht gerade aufzufallen, denn er heisst ἵππιος, ἱππηγέτης, ἵππαρχος u. s. w., allein die Verwandlung der Erdgöttin in eine Stute ist seltsam. Selbst wenn wir die Erklärung Decharme's annähmen, dass Pferd oft soviel wie Quelle bedeutete, und dass eine Quelle ganz wohl das Kind der Erde und des Meergottes genannt werden konnte, so würde doch

1) Paus. VIII, 25, 7; 42, 7.

noch die Schwierigkeit bleiben, dass die Erde sich in eine Stute verwandelt. Auch müssen wir bedenken, dass Demeter als Mutter der beiden Kinder nicht nur Deo genannt wurde, sondern auch Erinys, nach der Ansicht der Griechen von ἐρινύειν, zürnen, während in Wahrheit ἐρινύειν nur ein Denominativum von ἐρινύς sein kann, das ursprünglich »sich wie Erinys betragen« bedeutete[1]).

Die Schwester des Areion, Despoina genannt, wurde mit Persephone identificirt, die aber in Wahrheit die Tochter des Zeus und der Demeter war. Hier haben wir also in Griechenland eine Göttin Deo, auch Erinys genannt, die sich, um Poseidon zu entfliehen, in eine Stute verwandelt, und wir haben ebenso einen Gott, der sich in ein Pferd verwandelt und zwei Kinder, namens Areion und Despoina, erzeugt.

Bei keinem einzigen uncivilisirten Volke der Erde finden wir, so weit ich weiss, etwas, was den scharf ausgeprägten Zügen dieses barbarischen Mythus entspräche. Wie würden wir uns freuen, wenn wir etwas finden könnten! Warum sollten wir uns dann nicht freuen, wenn wir in Rigveda X, 17 eine Anspielung auf eine Geschichte finden, die wohl bekannt gewesen sein muss, wenn ein Dichter sie mit so wenigen Worten andeuten konnte? Wörtlich übersetzt besagt der Text: —

»Tvasht*ri* macht eine Hochzeit für seine Tochter. Darauf kommt die ganze Welt zusammen. Als die Mutter Yama's verheirathet war, verschwand sie, die die Gattin des grossen Vivasvat ist.«

»Sie verbargen die Unsterbliche vor den Sterblichen. Nachdem sie eine ihr Gleiche gemacht, gaben sie sie Vivasvat. Als das stattgefunden hatte, gebar sie die beiden A*s*vins, und Sara*n*yû liess die beiden Zwillingspaare im Stich.«

Dies würde an und für sich natürlich ganz unverständlich sein, allein Yâska erzählt uns zur Erläuterung dieser Verse, dass Sara*n*yû, die Tochter des Tvasht*ri*, von Vivasvat, dem Âditya (Sonne), Zwillinge hatte, die wohlbekannten Zwillinge,

1) K. Z. I, 454, ἐρινύειν θυμῷ χρῆσθαι.

die Nachkommenschaft der Sonne. Sie, eine andere ihr Gleiche unterschiebend, nahm die Gestalt einer Stute an und lief fort. Darauf nahm Vivasvat ebenfalls Pferdegestalt an und kam mit ihr zusammen, und von ihr wurden die beiden A*s*vins geboren, die Stellvertreterin aber gebar den Manu.

Die Thatsachen stimmen also in der indischen und in der griechischen Mythologie ziemlich genau mit einander überein. Ein Gott verfolgt eine Göttin. Die Göttin läuft fort und nimmt die Gestalt einer Stute an. Darauf nimmt auch der Gott die Gestalt eines Pferdes an; sie vereinigen sich, und die Frucht der Verbindung ist ein Zwillingspaar. Wenn aber die Analogie hier auch eine sehr nahe ist, so helfen uns doch, wie ich oft betont habe, solche Analogien nicht viel weiter, ausser wenn die Namen der Hauptspieler uns den Schlüssel zu ihrer ursprünglichen Bedeutung liefern.

Nun stimmen aber in unserm Falle die Namen in auffälliger Weise überein. Die Göttin, die im Veda Sara*n*yû heisst, heisst im Griechischen Erinys. Ist das ein blosser Zufall? Es dürfte nur wenige geben, die kühn genug wären, das zu behaupten; allein sie könnten mit Recht fragen, warum sowohl Sara*n*yû als auch Erinys sich in Pferde verwandelt haben sollten. Aber auch hier kommen Yâska und seine Kommentare uns zur Hülfe. Zur Erläuterung der Geschichte der Sara*n*yû fügt Yâska noch einige Worte hinzu: —

»Die Nacht ist die Gattin Âditya's; sie verschwindet bei Sonnenaufgang.« Er fasst also Sara*n*yû als die Nacht, und ich glaube, er hat Recht; nur dürfen wir nicht glauben, dass Sara*n*yû die ganze Nacht oder den dunkelsten Theil der Nacht bezeichnet; sie bedeutet vielmehr den Augenblick, wo Nacht und Morgen zusammentreffen und sich trennen, das Ende der Nacht, den Anbruch des Tages oder die erste Morgenröthe. Das geht deutlich aus Yâska hervor, wenn er sagt, dass die Zeit der A*s*vins, der Söhne der Sara*n*yû, nach Mitternacht sei, dass nach dem Herannahen des Lichtes der dunkle Theil Madhyama[1])

1) »Wenn die Dunkelheit stärker ist als das Licht, so ist das

(A*s*vin), der helle Âditya (A*s*vin) sei, und dass die beiden A*s*vins, obwohl einer von ihnen in der mittleren Luft und der andere im Himmel weile, doch untrennbar verbunden seien und stets dieselben Geschäfte verrichten. Sie sind in der That Dunkelheit und Helle, die eine schwächer werdend, wenn die andere stärker wird, und umgekehrt.

So erklärt es sich, warum sie mit Dyâvâp*ri*thivî, Himmel und Erde, mit Ahorâtre, Tag und Nacht, und mit Sûryâ-*K*andramasâ, Sonne und Mond, identificirt werden. Alle diese Identificirungen sind, wenn im richtigen Sinne genommen, mehr oder weniger richtig, ja es liessen sich noch andere hinzufügen, wie Mitra und Varu*n*a, Indra und Agni, u. s. w.

Wenn nun Sara*n*yû die Mutter dieser Zwillinge war, so ist es klar, dass sie wie Erinys ursprünglich das Morgengrauen repräsentirt haben muss, wie es sich in den ersten schimmernden Lichtstreifen, die die Dunkelheit des Himmels durchbrechen, manifestirt.

Wenn Sara*n*yû mit Vivasvat Âditya, der Sonne, vermählt war, so konnte man sagen, dass sie die Yamau geboren habe, die Zwillinge, ursprünglich Tag und Nacht, Ahorâtre, die später auch durch Yama und eine Schwester namens Yamî repräsentirt wurden, indem man die beiden mit einem leicht begreiflichen Missverständniss für die ersten Sterblichen hielt. Nach einiger Zeit heisst es, dass Sara*n*yû sich verbirgt, d. h. die Dämmerung verschwindet und die Sonne geht auf. Allein ihr Gatte Vivasvat folgt ihr, und sie gebiert die A*s*vins, die Nachkommen der A*s*vâ, der Stute, wiederum Repräsentanten von Licht und Dunkelheit (Vâsâtya = nocturnus, Nâsatya = νόστιμος, redux). Das Bild oder Substitut der Sara*n*yû oder der ersten Dämmerung, das Vivasvat gegeben wird, bedeutet vielleicht das Zwielicht und Manu vielleicht den Mond, der aufgeht, wenn die Sonne im Westen untergegangen ist. Wie

---

Madhyama; wenn das Licht stärker ist als die Dunkelheit, so ist das Âditya«.

endlich Sara*n*yû oder Erinys Demeter die Gattin des Vivasvat war, so war der Gatte oder Geliebte der Demeter, wie wir oben gesehen, Ἰăson, d. i. Vivasvân (ϝιϝασϝων).

Es bleibt noch die Frage, warum Sara*n*yû im Sanskrit sich in eine Stute und ihr Gatte, die Sonne, sich in einen Hengst verwandelt haben sollte, und warum Onatas in Griechenland die Deo mit einem Pferdekopf dargestellt haben sollte. Das scheint einfach durch die Thatsache veranlasst worden zu sein, dass die Sonne, ganz abgesehen von diesem Mythus, in Indien wenigstens häufig als Pferd gedacht wurde (vergl. Rv. II, 35, 6: á*s*vasya átra *g*ánima asyá *k*a svà*h*, »dort war die Geburt des Pferdes, und sein war die Sonne«), und dass ebenso auch die Morgenröthe mit einem Pferde verglichen wurde (vgl. Rv. IV, 52, 2), so dass sie im Mahâbhârata, I, 66, 35, ohne weitere Erklärung einfach als va*d*avâ, Stute, die Gattin des Savit*ri* — ein anderer Name der Sonne — und als die Mutter der A*s*vins bezeichnet wird. Wenn später einer der vielen Namen von Tag und Nacht A*s*vinau war, so braucht das, wie wir gesehen haben, ursprünglich nicht die Ritter bedeutet zu haben; es waren vielmehr die Angehörigen oder Nachkommen des A*s*va und der A*s*vâ, wie die Nachkommen des K*ris*â*s*va die K*ris*â*s*vins hiessen (Pâ*n*. IV, 3, 111).

Man darf nicht glauben, dass ein Mythus wie der von Sara*n*yû und dem Sonnengotte in allen Theilen vollständig und fertig ins Leben tritt. In unserm Falle begann er wahrscheinlich mit solchen beliebten, halbmetaphorischen Ausdrucksweisen wie yamau, die Zwillinge, für Tag und Nacht, yamasû*h*, die Zwillingsmutter, d. i. die Morgenröthe, a*s*va, das Pferd, d. i. die Sonne, va*d*avâ, die Stute, d. i. die Morgenröthe, a*s*vinau, die Rosskinder, d. i. Tag und Nacht. Waren diese Ausdrücke einmal gegeben, so können wir verstehen, zumal da einige von ihnen offenbar sehr leicht ihre ursprüngliche Bedeutung verlieren konnten, dass bald Phrasen gebildet wurden wie »Sara*n*yû ist mit Vivasvat vermählt«, oder Erinys mit Iason, d. h. das Morgengrauen wird von der Sonne umarmt. Andere Phrasen lauteten etwa »Sara*n*yû hat ihre Zwillinge verlassen«, d. h.

die Dämmerung ist vergangen, »Vivasvat nimmt eine zweite Frau«, d. h. die Sonne geht im Zwielicht unter, »der Hengst läuft hinter der Stute her«, d. h. die Sonne ist untergegangen. Wenn endlich alle diese Sprüche zusammengeworfen und zu einer einzigen Erzählung verarbeitet werden, so haben wir das, was wir in der Mythologie sowohl des vedischen Indien wie Griechenlands vorfinden. Es erhellt aus der Natur der Sache, dass die Rekonstruktion des ursprünglichen Mythus, wie wir sie oben gegeben haben, nur hypothetisch sein kann, denn wir können keine positive Sicherheit in einer Synthese von Gedanken erwarten, die Leuten lange vor der Zeit des Veda, ja vielleicht lange vor der Zeit der arischen Trennung durch den Sinn gegangen sind. Und doch stehen zwei Worte wie Sara*n*yû und Erinys, Vivasvân und Iason, wie zwei Inschriften vor uns, die auf eine oder die andere Weise entziffert werden müssen, und ich wenigstens bin nicht im Stande, zu glauben, dass solche Übereinstimmungen als blosse Zufälle bei Seite geworfen werden können. Dass Sara*n*yû ursprünglich ein Name der Morgenröthe, der Tochter der Nacht, war, ist meiner Ansicht nach völlig bewiesen worden[1]. Die Sage, dass die Erinys oder die Erinyen alle geheimen Verbrechen aufdeckten, bedeutete daher ursprünglich nichts weiter, als dass die Morgenröthe jedes unter dem Schutze der Nacht begangene Verbrechen ans Licht bringt. Dieselbe Morgenröthe, als das Ende der dunklen Nacht, konnte, wenn mit der Sonne vereinigt, sehr wohl die Mutter des Tages und der Nacht (oder in anderer Form, des ersten sterblichen Paares) genannt werden, und da man von ihr als einer Stute gesprochen hatte, gerade wie man die Sonne ein am Himmel dahinrennendes Pferd genannt hatte, so wurde sie ohne Bedenken als die Mutter der beiden A*s*vins betrachtet, die nur eine Variation der dualen oder korrelativen Gottheiten sind, die Licht und Dunkelheit, Tag und Nacht, Himmel und Erde, ja Leben und Tod zwischen sich theilen.

---

1) Wissenschaft der Sprache, II, 663.

Soweit dürfte der vedische Mythus verständlich sein; da aber die Hauptpersonen in ihm Tag und Nacht sind, so ist es ganz unmöglich, zu verstehen, wie der Mythus, der sich ursprünglich auf Erinys, die erste Morgenröthe, bezog, von einer Erdgöttin erzählt werden konnte, wie es Demeter in Griechenland sicherlich geworden war. Schwartz und andere haben oft ihren Zweifel geäussert, ob Demeter wirklich ursprünglich die Erde gewesen sei, und ich selbst habe früher vorgeschlagen, Demeter als ein ursprüngliches Dêô-mêtêr zu fassen und darin etwas wie Dyâvâ mâtâ zu sehen, die Morgenröthe als Mutter, entsprechend dem Dyaush-pitâ, dem Vater Himmel. Allein das würde uns zu weit über die Uranfänge der griechischen Sprache und der griechischen Mythologie hinausführen. In der ältesten griechischen Mythologie ist Demeter die Erdgöttin und weiter nichts. Ihre Beinamen lassen darüber keinen Zweifel. Wenn Zeus sie in den Umarmungen des Iăsion erblickt, ist sie deutlich die Göttin des Ackers[1].

Wenn wir nun sicher sind, dass Demeter bei den Griechen die Erdgöttin war, so bleibt uns doch kaum etwas anderes übrig, als anzunehmen, dass die Geschichte von dem Pferde ursprünglich von einer andern Göttin, der Erinys oder der Deo, erzählt wurde, und dass dieser Name Deo oder Dyâvâ mit einer hypokoristischen Form des Namens Demeter, Deo, verwechselt wurde und so zu der Übertragung der Geschichte auf die Demeter führte. Ich weiss wohl, klassischen Philologen wird das sehr unwahrscheinlich klingen; ich sehe aber keinen andern Ausweg aus der Schwierigkeit.

Dass *Dyâvâ als ein Femininum von Dyu durch Δηώ ver-

---

1) Odyss. V, 125: ὡς δ' ὁπότ' Ἰασίωνι ἐϋπλόκαμος Δημήτηρ,
ᾧ θυμῷ εἴξασα, μίγη φιλότητι καὶ εὐνῇ
νειῷ ἔνι τριπόλῳ.

Hier wie in Triptolemos bezieht sich das dreimal gepflügte Land auf die γῆ τρὶς πεπολημένη, nämlich auf den ἄροτος χειμερινός, θερινός und den τρίτος ὁ μεταξὺ τούτων. Siehe Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 239.

treten sein könnte, lässt sich kaum bezweifeln. Wir sollten vielleicht Ζηώ erwarten; da wir aber dialektisch Δεύς[1]) neben Ζεύς haben, so können wir auch ein Δηώ anstatt Ζηώ annehmen. Wir müssen dann zwei Ströme des Mythus annehmen, der eine von Demeter, der Mutter Erde, der Gattin des Zeus und auch des Iăson und der Mutter der Kore, des Kindes, ausgehend, der andere von Dêô = Dyâvâ, der Morgenröthe, der Gattin des Vivasvat, Iăson, und der Mutter der Zwillinge, der A*s*vins, der Göttin, deren eigentlicher Name Sara*n*yû oder Erinys war. Als ihre Namen identisch wurden, indem Demeter zu Demo oder Deo verändert wurde, wurden auch einige der von ihnen erzählten Sagen zusammengeworfen. Der Name ihrer Tochter, Deois oder Deoine, zeigt jedenfalls, wie alt der Name Deo gewesen sein muss.

Varu*n*a.

Nächst Dyaus betrachte ich Varu*n*a als einen der ältesten Götternamen im Veda, denn trotz alles Kopfschüttelns und Achselzuckens kann es nicht dem leisesten Zweifel unterliegen, dass Varu*n*a das Prototyp des Οὐρανός war. So oft man auch wiederholt haben mag, die Gleichung Ouranos = Varu*n*a sei lautlich unhaltbar, so glaube ich doch gezeigt zu haben, dass sich konsequenterweise vom lautlichen Standpunkte aus keine stichhaltige Einwendung dagegen vorbringen lässt. Wenn aber Οὐρανός derselben Quelle entsprungen ist wie Varu*n*a, so folgt daraus oder so ist es jedenfalls höchst wahrscheinlich, dass Varu*n*a einmal dasselbe wie Οὐρανός bedeutete, nämlich Himmel, wenn auch specieller den dunklen, bedeckenden oder abendlichen Himmel.

Allein man hat die Gleichung Varu*n*a = Οὐρανός nicht nur aus sprachlichen Gründen angegriffen. Diese rein sprach-

1) Ahrens, Dial. Aeol., S 175; Dial. Dor., S. 95; Curtius, Grundzüge, S. 620.

lichen Einwände sind schon oben beseitigt worden[1]), und es sieht fast wie eine Nemesis aus, dass genau die Form, die Ouranos nach Ludwig im Sanskrit haben müsste, nämlich Varana, jetzt wirklich gefunden worden ist, gerade wie sich eine andere postulirte Form, bharanyati, das postulirte Etymon von Phoroneus, neben bhuranyati gefunden hat. Auf diese Fragen brauche ich daher nicht wieder einzugehen. Aber man hat neue Einwände erhoben. Man hat behauptet, Varuna sei selbst im Veda ein neuer und fremder Gott. Nun, zunächst liesse sich das Gleiche von Ouranos behaupten. Ouranos hat in der griechischen Mythologie keine alte Geschichte. Man hat ihn als ein blosses Postulat hingestellt; man hat behauptet, er beruhe nur auf einer Schlussfolgerung, die man aus den Οὐρανίωνες und Οὐρανίδαι gezogen habe, gerade wie Kronos wahrscheinlich nur ein auf Grund der Κρονίωνες oder Κρονίδαι, wörtlich der Ewigen, postulirter Gott ist. Aber selbst in dem Falle muss Ouranos in der griechischen Mythologie den Himmel bedeutet haben, da das Wort im klassischen Griechisch Himmel bedeutet. Ouranos aber weist gewisse Punkte in seiner Vergangenheit auf, die nach etwas mehr als einem blossen mythologischen Postulate aussehen. Seine Entthronung durch seine Kinder, die Ouranionen, könnte vielleicht als eine blosse Theorie betrachtet werden; dass aber aus den Tropfen seines Blutes die Erinyen, die Giganten und die melischen Nymphen, ja selbst Aphrodite, entstanden, macht uns den Eindruck wirklicher Mythologie.

Giebt es nun Beweise für die Theorie, dass Varuna im Veda ein neueingeführter Gott sei, ja dass er, wie Oldenberg meint, aus einer semitischen Quelle entlehnt worden sei? Das Gleiche wurde allerdings schon vor vielen Jahren von Dr. Pyl von Mitra, dem beständigen Gefährten des Varuna, behauptet; ich wüsste aber nicht, dass diese Ansicht bei irgend einem Kenner des Veda Billigung gefunden hätte. Wir haben gesehen, dass Varuna als Gefährte des Mitra sicherlich schon vor der Tren-

1) Siehe Bd. I, S. 400 ff.

nung des indischen und des iranischen Zweiges der arischen Familie bekannt war, und dass, obwohl sein Name im Avesta nicht vorkommt, er doch thatsächlich unter dem Namen Asura, im Zend Ahura, bekannt ist. Das wird meiner Ansicht nach völlig durch den Umstand bewiesen, dass das vedische Compositum Mitrâ-Varu*n*â im Avesta durch Mitra + Ahura vertreten ist. Die etymologische Bedeutung von Mitra mag zweifelhaft sein. Einige leiten es von mith ab, so dass es Verbündeter bedeuten würde [1]), andere von mid, als ob es Liebhaber bedeutete. Was immer aber auch die richtige Etymologie sein mag, es ist jedenfalls klar, dass in der thatsächlichen Sprache des Veda Mitra Freund bedeutet, und dass die Anwendung des Wortes auf die Sonne als den Freund alles Lebendigen so allgemein geworden ist, dass sogar noch im spätesten Sanskrit mitrodaya ein wohlbekanntes Wort für Sonnenaufgang ist. Diese beiden Götter, Mitra und Varu*n*a, sind stets so eng mit einander verbunden gewesen, dass das, was für den einen gilt, auch für den andern Geltung hat. Es gab sogar einen besonderen Priester, namens Maitrâvaru*n*a, und ein besonderes Opfer, namens Maitrâvaru*n*îya, für die beiden. Ausserdem war es eine wohlbekannte Sage, dass Vasish*th*a, der berühmte *R*ishi des siebenten Ma*nd*ala, der Sohn von Mitrâ-Varu*n*â gewesen wäre. Er wird Rv. VII, 33, 11 wirklich Maitrâvaru*n*a genannt. Es heisst: —

»Und du bist Maitrâvaru*n*a (Sohn von Mitrâ-Varu*n*â), o Vasish*th*a, geboren in Folge ihrer Liebe zur Urva*s*î, o Brahmane; als einen Tropfen, verschüttet durch himmlische Gluth, fingen dich alle Götter in einer Lotusblume (oder in einem Opfergefässe) auf.«

Dieser Vers setzt eine Sage voraus, die Yâska kurz andeutet (Nir. V, 14), und die auch durch die B*ri*haddevatâ bezeugt ist.

Als Mitrâ-Varu*n*â die schöne Urva*s*î erblickten, reta*s*

---

1) Im Avesta stehen Versprechen und Verträge unter dem Schutze Mithra's.

*k*askanda. Es fiel in ein Opfergefäss, namens Vâsatîvara, und daraus gingen die beiden *R*ishis hervor, Agastya, auch Mânya genannt, und Vasish*th*a, der Maitrâvaru*n*a.

Wir sehen also, dass im Rigveda nicht nur die Götter Mitra und Varu*n*a, sondern auch ihre Nachkommen wohlbekannt waren, und doch behauptet man, dass der eine von diesen Göttern, Varu*n*a, einer semitischen Quelle entlehnt sei! Wann sollte denn diese Entlehnung stattgefunden haben? War auch der Gefährte Varu*n*a's, Mitra, derselben Quelle entlehnt? Mitra und Varu*n*a sind so unzertrennlich, dass sie in den Brâhma*n*as das Ein- und Ausathmen genannt werden (*S*atap.-brâhm. IX, 5, 1, 56). Mitra's Name war aber wohlbekannt, ehe die Âryas Persiens sich von den Âryas Indiens trennten. Und weiter, wenn Varu*n*a einer semitischen Quelle entlehnt wurde, was für eine specielle Quelle war das, und welche semitische Gottheit war es, die zu der Schöpfung eines Wesens, wie es Varu*n*a im Veda ist, Veranlassung geben konnte? Giebt es endlich irgend einen Fall, dass ein fremder Gott entlehnt worden ist und doch seinen natürlichen Platz in dem nationalen Pantheon gefunden hat, wie das bei Varu*n*a im Veda der Fall sein würde?

Wenn wir in dem retas skannam des Varu*n*a, aus dem Vasish*th*a, der sehr Glänzende, entstand, einen Mythus sehen wollen analog dem Mythus von dem λευκὸς ἀφρός der μήδεα des Ouranos, aus dem die glänzendste der griechischen Göttinnen, Aphrodite oder Philommedeia entstand, so können wir Varu*n*a sogar in die Zeit vor der arischen Trennung versetzen. Doch ich will darauf kein Gewicht legen. Bedenken wir nur, dass sogar in den Hymnen des Rigveda Varu*n*a bisweilen als über Dyaus erhaben bezeichnet wird, wenn wir Rv. V, 63, 3, Dyấm varshayatha*h* Ásurasya mâyáyâ, übersetzen dürfen: »Ihr macht Dyaus regnen durch die Macht des Asura.« Auch der Name Divaspatî, die beiden Herren des Dyaus oder des Himmels, deutet vielleicht eine ähnliche Oberherrschaft der beiden an. Von Mitra heisst es, dass er sogar allein den Himmel des Dyaus und die Erde überrage (Rv. III, 59, 7). Das alles

zeigt jedenfalls, eine wie hohe Stellung Varu*n*a und Mitra stets in der vedischen Mythologie eingenommen haben. Ist es also möglich, Varu*n*a aus dem vedischen Pantheon herauszunehmen, ohne das ganze Gebäude zu Fall zu bringen? Es ist allerdings ganz richtig, dass Varu*n*a's Charakter als ethische Gottheit, als Schirmer von Recht und Ordnung und Bestrafer der Sünde, sehr stark von dem der rein physischen Gottheiten des Veda abweicht. Allein das beweist noch nicht, dass er nicht auch wie andere Götter eine physische Grundlage hatte. Ja, mir scheinen diese physischen Keime noch völlig wahrnehmbar zu sein. Mitra und Varu*n*a wohnen nach den Hymnen des Rigveda im höchsten Himmel und schauen auf die Erde herab. Am Morgen besteigen sie ihren Wagen und machen die Sonne scheinen. An andern Stellen wird die Sonne das Auge von Mitrâ-Varu*n*â genannt, oder Sonne und Mond als die beiden Augen Varu*n*a's bezeichnet. Varu*n*a, heisst es, trägt eine goldene Rüstung und setzt sich im Kreise seiner Späher nieder, die beide Welten überschauen. Er ist der König aller Welten, und der alte Titel der Götter, asura, wird ihm häufiger als irgend einem andern vedischen Gotte beigelegt. Das erklärt vielleicht, warum er im Avesta unter dem Namen Ahura erscheint. Varu*n*a weiss alles; alles muss seinen Geboten gehorchen. Aber man braucht wegen dieser seiner Erhabenheit noch nicht anzunehmen, dass er einen andern Ursprung als die übrigen vedischen Götter gehabt haben müsse, denn er steht keineswegs so ganz allein mit seinen hohen moralischen Eigenschaften da. Auch andere Götter beschirmen Recht und Ordnung in der Welt und heissen *ri*taspati, Herr des Rechts, *ri*ta*k*it, *ri*ta*gñ*â, *ri*tadhîti, *ri*tapâ, *ri*tâvan, *ri*tasp*ris*, u. s. w. Sie alle bestrafen an*ri*ta, die Ungerechtigkeit[1]), und werden angerufen, wie ein Vater und eine Mutter ihren Verehrern mit ihrer Gunst zur Seite zu stehen. Und wenn wir in Griechenland sehen, dass Zeus die Spuren seines physischen Ursprungs bewahrt, obwohl er zur Höhe eines göttlichen Ideals empor-

1) Siehe Bergaigne, Religion Védique, Bd. III, S. 239 ff.

gehoben worden ist, so kann es auch Varuna ebenso ergangen sein.

Mir ist es einfach unmöglich zu verstehen, wie man in Varuna einen fremden Gott hat sehen können, obwohl er so fest mit allen seinen Wurzeln im vedischen Boden haftet. Der einzige Grund, den ich entdecken kann, ist der, dass er das Haupt der sieben Âdityas war. Aber auch diese Âdityas, und zwar sieben an der Zahl, kommen im Rigveda vor: devâ'h âdityâ'h yé saptá, IX, 114, 3.

Sie werden die Söhne der Aditi genannt, und X, 72, 8 wird sogar ein achter (Mârtândá) erwähnt, der beseitigt worden war. Sie bilden eine Klasse von Göttern (devagana) wie die Vasus, die Rudras oder die Maruts (Rv. VIII, 35, 14) und andere. Varuna wurde das Haupt dieser Klasse, gerade wie Agni an die Spitze der Vasus, Indra an die Spitze der Rudras trat[1]). Das alles sieht systematisch und in Folge dessen jung aus; allein es wird durch die Hymnen des Rigveda oder die Brâhmanas bezeugt, und die Âdityas haben soviel Recht auf Varuna als ihren Führer wie die Vasus auf Agni oder die Maruts auf Indra. Was die sieben Âdityas ursprünglich waren, wissen wir ebensowenig wie wir wissen, was die acht Vasus oder die elf Maruts waren. Die Namen weichen von einander ab, und es sieht ganz so aus, als ob das System, sogar einschliesslich der Zahl jeder Götterklasse, zuerst entworfen und dann später mit Namen ausgefüllt worden wäre, wie sie gerade am passendsten erschienen. Dass die sieben Âdityas Sonne und Mond und fünf Planeten repräsentiren, ist höchst unwahrscheinlich, weil die alten Rishis den Planeten niemals Beachtung schenkten und sie erst recht nicht mit Sonne und Mond in eine und dieselbe Kategorie stellten. Wenn die Zahl der Âdityas von sieben auf zwölf erhöht wurde, so können wir kaum einen Zweifel hegen, dass man unter ihnen die zwölf Monate verstand, d. h. die Sonnen jedes einzelnen Monats, und es scheint daher eher eine Folge davon als die

1) Khând.-Up. III, 8, 1.

Ursache gewesen zu sein, dass das *G*agatî-Metrum, das aus zwölf Silben besteht, den Âdityas zugewiesen wurde [1]).

Wenn wir bedenken, wie wenig wir über die sieben Âdityas, mit Ausnahme von Varu*n*a, Mitra und Aryaman, wissen, so dürfte es gewagt erscheinen, sie, wie Prof. Oldenberg vorschlägt, mit den sieben Amesha-spentas oder Amshaspands des Avesta in historische Verbindung zu bringen. Die Amesha-spentas waren unzweifelhaft sieben, allein es giebt in den alten Religionen viele Dinge, die sieben an Zahl sind. Man mag Ahura den Herrn der Amesha-spentas nennen und Varu*n*a das Haupt der Âdityas. Aber Ahura existirte unabhängig von den Amesha-spentas, gerade wie Varu*n*a unabhängig von den Âdityas existirte. Varu*n*a indessen, der mit Mitra, dem zweiten Âditya, so eng verbunden ist, hat unter den Amesha-spentas keinen solchen Gefährten, da der avestische Mithra selbst keinen Platz unter ihnen gefunden hat [2]).

Diese Mächte gelten als Wesen, die von Ahura geschaffen sind, und repräsentiren, wie wir sagen würden, nur göttliche Eigenschaften, wie Vohu Mano = gute Gedanken (vasu manas), Asha Vahi*s*ta = vollkommene Gerechtigkeit (*ri*ta vasish*th*a), Khshathra Vairya = rechtes Königthum (kshatra-vîrya), Spenta Ârmaiti = fromme Demuth (aramati), Haurvatât = Gesundheit (sarvatâti), Ameretât = Unsterblichkeit (am*ri*tatva). In wiefern sind denn nun diese und die Âdityas, wie Varu*n*a, Mitra, Aryaman, einander ähnlich? Und hätte nicht die Theorie Darmesteters, dass Vohu Mano nur eine Kopie des alexandrinischen Λόγος θεῖος sei, wenigstens erwähnt werden müssen? Das würde die sieben Amesha-spentas ins dritte Jahrhundert n. Chr. hinabrücken, doch wohl ein etwas zu spätes Datum für die vedischen Âdityas. Wir wissen von dem Wesen der Amesha-spentas viel mehr als von dem der Âdityas. Âditya bedeutet Sonne, und

---

1) Oldenberg, Religion des Veda, S. 186, Note 2.

2) Oldenberg, a. a. O. S. 192, scheint zu glauben, dass Mithra, der Sonnengott, einer der Amesha-spentas wäre; allein Mithra wird in den Gâthâs nicht einmal erwähnt.

die Âdityas scheinen ursprünglich gewisse Erscheinungsformen der Sonne bedeutet zu haben, sei es im Laufe des Tages oder im Laufe des Jahres. Es ist auch nicht das geringste Anzeichen dafür vorhanden, dass sie die fünf Planeten bedeuten sollten, oder dass überhaupt die fünf Planeten in so alter Zeit bekannt waren. Und wie sollen wir uns die Thatsache erklären, dass die fünf sichtbaren Planeten (falls die Âdityas, Aryaman, Bhaga, A*m*sa u. s. w. jemals die Namen der Planeten waren) in so abstrakte Wesen wie Vohu Mano, gute Gedanken, u. s. w. verwandelt wurden? Können wir irgend eine Vorstellung mit einer solchen Umgestaltung verbinden, oder können wir auf irgend eine Analogie in der ganzen Geschichte der Astronomie hinweisen? Und wenn Varu*n*a der erste unter den Âdityas war, sollte er da nicht eher die Sonne als der Mond gewesen sein? Und wie sollen wir uns das Fehlen Mitra's, der Sonne, unter den sieben Amesha-spentas erklären?

Ich bin daher weit entfernt, in Varu*n*a einen jungen oder einen entlehnten Gott oder einen Repräsentanten des Mondes zu sehen, und halte ihn für indoeuropäisch, weil er im Namen mit Οὐρανός identisch ist, und für durchaus vedisch, weil er von andern vedischen Göttern wie Mitra, Agni, Indra und Soma nicht getrennt werden kann. Wir finden Lieder an Mitrâ-Varu*n*â, an Agnî-Varu*n*au (IV, 1, 2—5), an Indrâ-Varu*n*â (I, 17). Warum sollten wir Varu*n*a von allen diesen Genossen losreissen?

Varu*n*a als Mond.

Es liegt zweifellos etwas Wahres in der von Hillebrandt, Hardy und Oldenberg (S. 193) vertretenen Ansicht, dass Varu*n*a etwas mit dem Monde zu thun habe. Es fragt sich nur, inwiefern. Die vedischen Götter sind niemals, wie ich oben zu zeigen versucht habe, die physischen Erscheinungen, in denen ihre Wirksamkeit ursprünglich wahrgenommen wurde. Ihr Wesen ist, wie Yâska deutlich gesehen hat, viel umfas-

sender, und ihre Thätigkeit erstreckt sich auf ein weiteres Gebiet. Der Gott des Feuers ist überall sichtbar, wo sich Licht und Wärme zeigen. Der Gott des Gewitters (Indra) besiegt die Dunkelheit in jeder Form. Die Asvins sind in jeder Art von Dualismus, der in der Natur hervortritt, gegenwärtig. Es würde daher eben so irreführend sein, Varuna auf den Mond zu beschränken, wie die Asvins mit dem Morgen- und Abendstern, Indra mit dem Regen, Agni mit dem Herdfeuer zu identificiren. Varuna als Repräsentant des bedeckenden oder dunklen Himmels kann sicherlich auch zu dem Monde in naher Beziehung stehen[1], gerade wie in der griechischen Mythologie Phoibe (der Mond) die Tochter des Ouranos (des Himmels) und Asteria (die Sternengöttin) seine Enkelin ist. Allein es würde unnatürlich sein, wollte man Varuna auf das enge Gebiet des Mondes beschränken; es würde sich das nie mit den herrlichen Beschreibungen Varuna's in den vedischen Hymnen vereinigen lassen. Breitet er sich nicht wie ein Mantel über die ganze Welt aus (VIII, 41, 7)? Umschliesst er nicht rings die Nächte und setzt er nicht die Morgen ein, er, der überall zu schauen ist (VIII, 41, 3)? Verwandelt er nicht die dunklen Hüllen in weisse (VIII, 41, 10)? Ist nicht die Sonne so gut sein Auge wie der Mond[2]? Wohnt er nicht an den Quellen der Ströme (VIII, 41, 2)? Und heisst er nicht schon im Veda der dunkle Ocean (VIII, 41, 8), gewissermassen das Vorspiel zu seinem späteren Charakter als Gott des Oceans und des Westens[3]? Das alles ist sicherlich nicht eine Beschreibung des Mondes, ja, es ist auffallend, dass obwohl der Mond unzweifelhaft in die Sphäre Varuna's fällt, so überaus selten in den Liedern an Varuna von ihm die Rede ist.

---

1) Sonne und Mond werden bisweilen die beiden Âdityas genannt.

2) In der Sprache der Dajaken von Borneo wird die Sonne betuch anuh genannt, von betuch, Auge, und anuh, Tag. Auch im Malagassi ist die Sonne maso andro, d. i. Auge des Tages.

3) Rv. VIII, 41, 8, Sáh samudráh apîkyàh turáh dyấm iva rohati.

Man pflegte zu behaupten, dass zwischen dem Varu*n*a des Mahâbhârata, dem Gotte der Gewässer, und dem vedischen Varu*n*a jede Verbindung fehle. Allein Spuren seiner Beziehungen zum Wasser finden sich auch im Veda, und die oben aus dem einundvierzigsten Liede des achten Ma*nd*ala angeführten Stellen würden es zur Genüge beweisen, selbst wenn wir den Ocean und die Flüsse als die Wasser der Atmosphäre oder der Wolken fassen wollten. Varu*n*a wird im Veda oft gebeten, Regen zu senden; er wird als der Herr der Ströme angeredet, und I, 161, 14 heisst es, dass sein eigentliches Gebiet das Wasser sei (adbhi*h* yâti samudrai*h*), wenn auch nicht gerade das Meer.

Die Âdityas.

Wenn aber auch Varu*n*a als der dunkle und Mitra als der lichte Gott klar und verständlich sind, so bleibt doch ihr Name Âdityas noch dunkel. Âditya nahm die Bedeutung Sonne an; ursprünglich kann es aber nur »Sohn der Mutter Aditi« (vgl. Rv. I, 72, 9) oder »der Aditi angehörend« bedeutet haben. Oldenbergs Ansicht (S. 203), dass Aditi auf Grund der Âdityas gebildet wurde, wie Kronos auf Grund der Kronidai, ist nicht unwahrscheinlich, bedarf aber noch stärkerer Beweise.

Aditi.

Diese Aditi ist eine Göttin, die zu sehr verschiedenartigen Erklärungen Anlass gegeben hat. Etymologisch bedeutet Aditi ungebunden, frei, und ich habe sie immer als die erste, wenn auch noch sehr materielle Vorstellung vom Jenseits betrachtet. Wenn der Horizont, wenn Sonnenaufgang und Sonnenuntergang die Grenzen der menschlichen Wahrnehmung bezeichneten, so wurde gerade durch die Idee des Horizontes oder der Grenze das Jenseits, das Ungebundene, d. i. das

Unbegrenzte oder, wie es in der späteren Philosophie heisst, das Unendliche postulirt. Ich sehe sehr wohl die Schwierigkeiten; allein ich sehe keine andere Brücke von der etymologischen zu der mythologischen Bedeutung von Aditi. Die Ableitung von Aditi von ad, essen, im Sinne von Verschlingerin, ist möglich, weiter aber auch nichts, und auch die Thatsache, dass Agni Aditi genannt wird (I, 94, 15), dürfte nicht viel für diese Ableitung beweisen. Wenn die vedischen Dichter einen dritten Himmel und einen jenseits liegenden Himmel postulirten, warum sollten sie dann nicht auch eine Aditi jenseits der Sinnenwelt, jenseits der Sonne, jenseits der Morgenröthe postulirt haben? Sonne, Mond und andere Lichterscheinungen konnten dann sehr wohl als Abkömmlinge dieser Göttin gelten und daher Âdityas genannt werden. Die Morgenröthe wird wirklich das Antlitz der Aditi (adite*h* anîkam) genannt; warum sollte also die Sonne nicht der Sohn der Aditi genannt worden sein? Ich will auch nicht leugnen, dass wenn die vedischen Inder mit den fünf Planeten bekannt gewesen wären, auch diese die Söhne der Aditi hätten genannt werden können. Aber selbst in Griechenland gehört die Entdeckung von Wandelsternen neben den Fixsternen einer verhältnissmässig späten Zeit an, und obwohl die Namen der Âdityas dunkel und daher wahrscheinlich sehr alt sind, so weisen sie doch durchaus nicht auf die Planeten hin. Sie repräsentiren vielleicht verschiedene Erscheinungsformen der Sonne; allein beweisen lässt sich auch das nicht. Was sollen wir denn nun zu solchen Behauptungen sagen wie der, dass die Amesha-spentas die Âdityas seien, und dass die sieben Planeten in der vedischen Zeit bekannt gewesen seien, wenn auch wahrscheinlich einer semitischen Quelle entlehnt? Eine solche Behauptung dürfte allerdings Folgen von weitgehender Bedeutung haben; sie würde, wenn wirklich bewiesen, eine wahre Revolution in der Geschichte der Astronomie hervorrufen.

Ich verhehle mir nicht, dass die Auffassung der Aditi als des Jenseits allzu modern erscheinen mag, allzu metaphysisch

für das physische Pantheon des Veda, allzu abstrakt für Dichter, die vielleicht nichts besseres als nackte Wilde waren. Allein man lese nur einmal W. Gill's Abhandlungen über polynesisches Folklore, und man wird mit Staunen sehen, mit wie luftigen Abstraktionen sogar diese nackten Denker umzugehen verstehen. Jedenfalls vermag ich augenblicklich keine richtigere Erklärung von Aditi und Âditya zu finden, und ich kann nicht behaupten, dass man bis jetzt etwas Besseres vorgeschlagen hat. Oldenbergs Ansicht, dass Aditi Freiheit bedeutete, weicht von der meinigen nicht allzu weit ab; er scheint mir nur das Gebiet ihrer Thätigkeit zu eng zu fassen, wenn er es auf die sittliche Freiheit oder die Freiheit von Sünde (anâgâstvám) beschränkt. Aditi nimmt bisweilen die Stelle der Gattin Tvash*tri*'s ein, anstatt B*ri*dhaddivâ, und würde in diesem Charakter die Mutter der Sara*n*yû und daher noch völlig eine Naturgottheit sein. Der Veda bleibt seinem Wesen treu. Alle seine Götter, selbst Varu*n*a nicht ausgenommen, sind Kinder der Natur, und wenn Mitra anfänglich den hellen Tag repräsentirt, so ist und bleibt Varu*n*a im Veda der Repräsentant des dunklen und doch leuchtenden Himmels, der Nacht und alles dessen, was mit ihr zusammenhängt [1]).

Die Asvins und andere duale Götter und Helden.

Es mag sehr hartnäckig erscheinen, allein trotz allem, was seit meinem ersten Erklärungsversuche der Asvins in meinen »Lectures on the Science of Language« im Jahre 1863 [2]) darüber geschrieben worden ist, halte ich noch an dem fest, was ich damals über die Dualgötter schrieb. Ich suchte zu

1) Ich habe inzwischen Oldenbergs Vertheidigung »Varu*n*a und die Âdityas« gelesen, allein ich habe in dem, was ich vor Empfang derselben geschrieben, nichts zu ändern. Ich vermag keinen neuen Grund für die Forderung eines semitischen Ursprungs des Varu*n*a zu entdecken.

2) Wissenschaft der Sprache, Bd. II, S. 578 ff.

beweisen, dass die Asvins, im allgemeinsten Sinne, die männlichen Repräsentanten von Licht und Dunkelheit seien, die beiden Ahans, wie sie genannt werden, d. h. Tag und Nacht, und dass sie den ewigen Dualismus der Natur bezeichnen, der in so vielen mythologischen Namen und Erzählungen Ausdruck gefunden hat. Die Asvins sind in der That die Hauptspieler in dem täglichen Schauspiel, das das immer wiederkehrende Thema für die arische Mythologie bildet. In der griechischen und römischen Mythologie sind die beiden gewöhnlich Brüder oder Zwillinge, oft durch ein unabänderliches Schicksal getrennt, grosse Wohlthäter oder Herrscher der Menschen, Gründer von Städten und gewöhnlich mehr oder minder nahe Verwandte eines schönen Weibes, mag sie nun als Mutter oder als Schwester oder als Freundin oder Gattin auftreten.

Die Verwandtschaft der Asvins.

Beginnen wir mit den Asvins. Wir haben oben gesehen, als wir den Mythus von Sara*n*yû = Erinys untersuchten, dass Tvash*tri* ein Hochzeitsfest für seine Tochter Sara*n*yû veranstaltete, und dass diese, die Gattin des grossen Vivasvat, nach ihrer Hochzeit, und nachdem sie dem Yama das Leben gegeben, verschwand. Die Unsterbliche (Sara*n*yû) war verborgen vor den Sterblichen, und es wurde ein Bild von ihr gemacht und dem Vivasvat gegeben. Darauf gebar Sara*n*yû die beiden Asvins und verliess die beiden Paare.

Dies sind die Umrisse eines alten und deutlich physischen Mythus, die von der Tradition in mannigfacher Weise ausgefüllt wurden. Vivasvat, heisst es, wurde nach seiner Heirath mit der Sara*n*yû der Vater nicht nur des Yama, sondern eines Zwillingspaares, des Yama und der Yamî, später dann des Manu, der der Sohn der an Stelle der Sara*n*yû untergeschobenen Frau war, und endlich der beiden Asvins. Nach einer andern halbvergessenen Sage war nicht Vivasvat, son-

dem Sara*n*yû's eigener Vater Tvash*tri* der Erzeuger aller dieser Kinder oder, nach einem wieder anders lautenden Berichte, des Vâstoshpati, des Feuers, und des Asva, des Pferdes.

Die Namen und Sagen der Asvins.

Dies ist indessen nicht der einzige Bericht, der uns im Veda von den Asvins gegeben wird. Rv. I, 116, 17 besteigt die Tochter des Sûrya den Wagen der Asvins; I, 119, 5 wird deutlich gesagt, dass sie sich die Asvins als Gatten erwählte. An andern Stellen erscheinen sie wiederum nur als varas oder Brautführer. Soma ist der Bräutigam, während Agni das Amt des Herolds beim Hochzeitszuge übernimmt (Ath. XIV, 1, 8—9). Wenn wir diesen Mythus in seinen mannigfachen Formen, wie er z. B. in Rv. X, 17 enthalten ist, verstehen und zerlegen wollen, so müssen wir im Auge behalten, dass die Asvins beständig die Enkel des Dyaus, Divó nápâtâ, genannt werden, und ich glaube, wir können diesen Namen ganz wörtlich nehmen, nicht nur im Sinne von Söhnen oder Nachkommen des Dyaus, sondern wirklich im Sinne von Enkelkindern. Es würde daraus folgen, dass Tvash*tri*, ihr Grossvater, der Vater ihrer Mutter Sara*n*yû, in diesem Falle bloss ein anderer Name für Dyaus ist, d. h. für Dyaus in seinem Charakter als Bildner der Welt. Im Veda, wie er uns heute vorliegt, hat die Oberhoheit des Dyaus über die Götter aufgehört, und in mancher Hinsicht nimmt sein Sohn Indra seine Stelle ein. Es ist eine wichtige Beobachtung, die die oft vernachlässigte Identität von Dyaus und Tvash*tri* bestätigt, dass derselbe Indra, der der Sohn des Dyaus genannt wird, auch als der Sohn des Tvash*tri* bezeichnet wird[1]. Wir haben auch gesehen, dass Tvash*tri* b*ri*haddiva heisst (X, 64, 10) und seine Gattin B*ri*haddivâ, d. h. die weithin leuchtende Morgenröthe[2]. Wir dürfen indessen nicht ver-

1) Rv. III, 48, 2 und IV, 18, 3.
2) Rv. V. 41, 19; 42, 12.

suchen, zu viel zu definiren, sondern müssen uns damit begnügen, in Tvash*tri* wie in Dyaus einfach einen alten Gott aus früherer Zeit zu sehen, den Macher, den Vater, und in unserm Falle den Vater der Sara*n*yû, der Göttin der Morgenröthe, die die Gattin Vivasvat's, des strahlenden Himmels, und die Mutter Yama's, des Zwillings, wird. Wer dieser Zwilling war, werden wir nachher zu untersuchen haben.

Was Vivasvat betrifft, so kann über die Bedeutung seines Namens kaum ein Zweifel herrschen. Im Veda wird vivasvat noch als Adjektiv mit der Bedeutung glänzend gebraucht. Ushas, die Morgenröthe, wird vivásvatî genannt (Rv. III, 30, 13). Als Substantivum ist Vivasvat mit Sonne übersetzt worden, und sicherlich hat es diese Bedeutung auch noch im späteren Sanskrit. Im Veda ist aber die Bedeutung des Wortes noch nicht zu »Sonne« verengert; Vivasvat kann den strahlenden Himmel, den hellen Tag, den frühen Morgen bezeichnen, und gerade in diesem Charakter erscheint Vivasvat als der Gatte der Sara*n*yû. Auch die Bedeutung der Sara*n*yû kann kaum zweifelhaft sein, wenn wir bedenken, dass sie die Tochter des Dyaus, duhitâ Diva*h*, ist. Dies ist, wie wir wissen, vor allem die Morgenröthe, und es kann keine passendere Gattin für Vivasvat, die Morgensonne, geben als Sara*n*yû, die Morgenröthe. So lesen wir z. B. Rv. X, 39, 12: —

Yásya yóge duhitá *g*ấyate divá*h*
Ubhé áhanî sudíne Vivásvata*h*.

»O A*s*vins, wenn euer Wagen angeschirrt wird, wird die Tochter des Dyaus geboren und die beiden strahlenden Ahans (Tag und Nacht) des Vivasvat!«

Jeder neue Zuwachs zu dem Familienkreise Vivasvat's macht seinen allgemeinen Charakter deutlicher. Sara*n*yû wird geboren, wenn der Wagen der A*s*vins angeschirrt wird. Das bedeutet doch sicherlich, dass die Morgenröthe erscheint, wenn der Wagen der A*s*vins für die tägliche Fahrt fertig ist. Dass dieselbe Morgenröthe die Mutter der A*s*vins ist, darf uns nicht stören, denn im Veda durchbricht die physische Bedeutung der Götter beständig ihre mythologischen Verkleidungen. Oft wird

gesagt, dass die Götter zugleich mit ihrem täglichen Erscheinen oder Verschwinden in der Natur geboren werden oder sterben, und doch werden sie unsterbliche Götter genannt, als ob sie ausserhalb des Bereiches von Geburt und Tod ständen. In unserm Falle wird die Tochter des Himmels geboren (*g*âyate), d. h. erscheint, während ihre eigenen Zwillingssöhne auf ihren Wagen warten. Und wenn der Dichter weiter sagt, dass die beiden Ahans Vivasvat's geboren werden, so bezeichnen diese beiden Ahans deutlich Tag und Nacht, die Zwillinge und gerade die Urbilder der A*s*vins selbst.

Die Morgenröthe als Mutter der Zwillinge.

Die Vorstellung, dass die Morgenröthe Zwillinge gebiert, war den Dichtern des Veda offenbar so geläufig geworden, dass sie von ihr einfach als der Yamasû, d. h. Zwillingsmutter, reden konnten. Ein Zwillingspaar bestand aus den beiden A*s*vins. Allein jetzt müssen wir an eine neue und sehr ernstliche Schwierigkeit herantreten, nämlich die, dass es in dem oben angeführten vedischen Liede (X, 17) heisst, dass Sara*n*yû nach ihrer ersten Vermählung mit Vivasvat einem Yama, wörtlich einem Zwillinge, das Leben schenkte.

Yama, der Zwilling.

Was kann mit einem einzelnen Zwillinge gemeint sein? Die Tradition scheint die Antwort geliefert zu haben, indem sie dem Yama eine Schwester Yamî hinzufügte. Auch dieses Zwillingspaar war in der vedischen Zeit bekannt, wenn auch Yamî offenbar eine spätere Schöpfung ist; sie wird auch nur in einem einzigen Liede des Rigveda erwähnt (X, 10), das deutlich seine verhältnissmässig späte Abfassung verräth. In diesem Liede, einem Zwiegespräch zwischen Yama und seiner Schwester Yamî, fordert die Schwester ihren Zwillingsbruder

auf, ihr Gatte zu werden, während der Bruder seinem Abscheu vor einer so unnatürlichen Ehe Ausdruck giebt.

Dieses Zwillingspaar, Yama und Yamî, wird von einigen als das Urelternpaar der Menschheit, wie Adam und Eva, erklärt[1]). Sie haben offenbar vergessen, dass nach dem Rigveda Yama und Yamî sich ja überhaupt niemals geheirathet haben und daher niemals die Ureltern geworden sein können. Ausserdem liegt darin eine Schwierigkeit, dass der Dichter in X, 17 Sara*n*yû die Mutter des Yama im Singular nennt und doch nachher von dvâ mithunâ, zwei Paaren von Kindern, spricht, also, wie es scheint, von vier Kindern der Sara*n*yû. Dvâ mithunâ kann kaum einfach zwei Kinder bedeuten. Ich glaube, wir werden zugeben müssen, dass mit jenem Yama im Singular wirklich die Sonne gemeint war; um aber zu erklären, wie die Sonne ein Zwilling für sich genannt werden konnte, sind wir genöthigt, die Sonne, wenn sie durch Yama repräsentirt wird, als eine Doppelsonne zu betrachten, als die Sonne des Tages und die Sonne der Nacht, als ein und doch wieder als zwei untrennbare Wesen gedacht[2]). Das scheint ohne Zweifel eine sehr seltsame Vorstellung zu sein, allein es ist schwer, unsern Yama auf andere Weise zu erklären, und beim Studium der alten vedischen Dichtung müssen wir uns an Vorstellungen gewöhnen, die uns seltsam und unlogisch erscheinen mögen, nicht aber jenen Leuten, die sich zuerst bemühten, die täglichen Wunder der Natur zu begreifen und zu benennen.

---

1) Vgl. E. H. Meyer, Gandharven-Kentauren, S. 229 ff.

2) Mannhardt bemerkt, Lett. Sonnenmythen, S. 232: »Es scheint aber ... die Abenddämmerung und Morgendämmerung, mithin auch wohl Abendröthe und Morgenröthe als ein zusammengehöriges einheitliches Phänomen betrachtet zu sein.« Und auf S. 306 sagt er: »Weitere Untersuchung zeigt, dass dessen (des Planeten Venus) scheinbar doppelte Erscheinung als Abendstern und Morgenstern, bald als einheitlich gefasst, bald im Singular der Gottessohn geheissen war, bald zur Annahme zweier Gottessöhne Anlass gab, die dann wieder häufig, sei es am Abend oder am Morgen, gemeinschaftlich handelnd gedacht wurden.«

Die Sonne und die Morgenröthe als Pferd und Stute.

Für uns mag es seltsam klingen, wenn die Sonne einfach das Pferd oder die Morgenröthe die Stute genannt wird. Den vedischen Dichtern waren das indessen ganz geläufige Namen. Zunächst nannte man die Sonne schnell (âsu) wie ein Pferd (asva); sehr bald aber betrachtete man das wie als stillschweigend verstanden, und jedermann sah in dem Pferde oder dem weissen Pferde einen Namen der Sonne. In Rv. IV, 52, 2 wird die Morgenröthe noch glänzend wie eine Stute, ásvâ iva, genannt, im Mahâbhârata (Âdip. 2599) wird vadavâ, Stute, geradezu als Name der Morgenröthe gebraucht. Wenn die Zwillingssöhne der Morgenröthe Asvin genannt werden, so hat man das gewöhnlich mit Reiter oder Ritter übersetzt, und unzweifelhaft dachte man sich diese Götter in späterer Zeit als zu Pferde reitend [1]). Ursprünglich ist indessen dieses Reiten durchaus nicht ein charakteristisches Merkmal der Asvins, und ich ziehe es daher vor, Asvin als ein Patronymicum aufzufassen, im Sinne von Söhnen oder Nachkommen des bekannten Asva oder der bekannten Asvâ [2]), d. h. der Sonne und der Morgenröthe.

Saranyû als Morgenröthe.

Wenn wir Saranyû mit Morgenröthe übersetzen, so müssen wir dabei bedenken, dass die Alten verschiedene Morgenröthen oder verschiedene in der Morgenröthe sich offenbarende Wesen unterschieden. Es gab eine erste Morgenröthe, die noch mehr Nacht als Tag war, der erste Lichtschimmer, und dies war Saranyû, die weichende Nacht und das wiederkehrende Licht.

1) Man glaubte früher, dass das Reiten zu Pferde im Veda gänzlich unbekannt gewesen wäre; ich glaube aber die Beweise für das Gegentheil erbracht zu haben.

2) Wie Krisâsvin von Krisâsva; siehe oben.

In einem schwedischen Liede wird uns die Sonne (fem.) vorgeführt, wie sie auf einem nackten Steine sitzt und drei Stunden vor Sonnenaufgang spinnt[1]). Sie war die wirkliche Mutter der Asvins, der Repräsentanten des Morgens und des Abends, die fertig gerüstet waren, noch ehe der Sonnenwagen angeschirrt, ja noch ehe ihre eigene Mutter geboren war. Dieses Morgengrauen konnte mit Recht nicht nur die Mutter der Asvins genannt werden, sondern auch ihre Freundin, ihre Schwester, ja selbst ihre Gattin. Alle diese Phänomene des Morgens sind so veränderlich und gehen so leicht ineinander über, dass Yâska eine weise Zurückhaltung zeigte, wenn er das Wesen der beiden Asvins nicht schärfer definirte als dass der eine das die Dunkelheit verdrängende Licht, der andere die das Licht verdrängende Dunkelheit repräsentire. Ebenso schwierig ist es, das Gebiet der Morgenröthe und ihrer Schwester, der Nacht, die bisweilen die schwarze Schwester genannt wird, genau zu umschreiben. Sobald die eine den Platz räumt, tritt die andere an ihre Stelle (Rv. I, 113, 1. 2; 16; 124, 8). Sobald Saranyû, die fliehende Nacht, die Gattin des lichten Himmels wurde, gebar sie die neue Sonne des Tages und war eine Zeit lang die weithin leuchtende Ushas. Da die Wolken des Himmels oft die Wasser genannt werden, können wir verstehen, warum auch die Morgenröthe ápyâ yóshâ heisst, wie z. B. in X, 10, 4, wo Yama seine Schwester daran erinnert, dass ihre gemeinsame Mutter die Wasserfrau, ápyâ yóshâ, und ihr gemeinsamer Vater der Gandharva in den Wassern sei, ein anderer Name, wie wir gesehen haben, für Vivasvat und indirekt für Dyaus. Wir können nun auch verstehen, warum die Asvins bisweilen die sindhu-mâtarâ heissen, die Kinder der Sindhu, des Meeres, ein Name, den die Maruts und Soma mit ihnen theilen.

---

1) Mannhardt, a. a. O., S. 218.

Die Bedeutung des alten Mythus.

Soweit scheint der alte Mythus von den A*s*vins verständlich zu sein. Vivasvat, der lichte Himmel, vereinigte sich mit Sara*n*yû, der weichenden Nacht oder dem zurückkehrenden Lichte, und aus ihrer Vereinigung ging Yama hervor, der Zwilling, d. h. das unzertrennliche Paar, der Tag und die Nacht, das Nychthemeron, oder, wie wir eigentlich sagen sollten, der Nychthemeros. Allein es musste noch ein anderes Paar untergebracht werden. Wenn man von Tag und Nacht als den Söhnen der Stute, als den A*s*vinau, gesprochen hatte, und wenn man auch sie als Nachkommen des strahlenden Morgens, des Vivasvat, betrachtete, so war es nothwendig, eine Verwandlung der Morgenröthe oder Sara*n*yû in eine Stute und ihres Gatten, des Vivasvat, in einen Hengst zu erfinden. Sobald das geschehen war, ergab sich die ganze, von den vedischen Folkloristen so oft erzählte Geschichte, dass Sara*n*yû, die Morgenröthe, eine Zeit lang verschwunden gewesen sei, — wahrscheinlich eine Anspielung auf das Verschwinden der Morgenröthe nach dem Aufgang der Sonne — und dass ihr Gatte ihr gefolgt sei, bis durch ihre Vereinigung ein neues Paar ins Leben gerufen ward, nur unter einem andern mythologischen Namen und Gewande, nämlich Tag und Nacht. Das geschieht oft in der alten Mythologie. Dieselbe Sache wird mit zwei oder drei verschiedenen Namen genannt, und diese Namen müssen später als Brüder und Schwestern oder als Väter und Söhne untergebracht werden und richten so eine Verwirrung an, die auch die bestgeordneten Familien im Himmel oder auf Erden auflösen kann. Yama, der Zwilling, war, obwohl er später eine Schwester namens Yamî empfing, ursprünglich doch nur das Ebenbild der A*s*vins, nur in sehr weitgefasstem Sinne, und wir haben gesehen, wie schliesslich die beiden Zwillingspaare unter demselben Dache untergebracht werden mussten.

Yama.

Wir müssen jetzt noch die spätere Geschichte des Yama verfolgen. Ursprünglich war er, wie wir gesehen haben, die tägliche Sonne, und ich sehe bis jetzt noch keinen andern Weg zur Erklärung seines Namens, als dass wir ihn als den Repräsentanten der Zwillinge, des Morgens und des Abends, in einer Person zusammengefasst betrachten.

Yama als Agni.

Wir müssen uns jetzt daran erinnern, dass die Sonne im Veda oft als eine der vielen Erscheinungsformen Agni's, des Gottes des Lichts und der Wärme, angesehen wird, und dass von diesem Agni gesagt wird, dass er in die Sonne eingegangen sei[1]), ja, dass er die Sonne selbst sei, gerade wie es von ihm heisst, dass er Tvash*tri*[2]) sei oder Indra, Vish*n*u, Mitra und Varu*n*a, in der That jede leuchtende Erscheinung. So lesen wir z. B. Athv. XIII, 3, 23: »Du, o Agni, hast geleuchtet als die entzündete Sonne.« Und von Rohita, einem andern Namen der Sonne, heisst es, dass er Abends Varu*n*a und Agni sei, beim Aufgang am Morgen Mitra, wenn er sich durch die Luft bewege, Savit*ri*, und wenn er den Himmel in der Mitte erwärme, Indra[3]) (Athv. XIII, 3, 13). Wir haben gesehen, wie

1) Ait.-Br. VIII, 28, 9; 13: Âdityo vâ asta*m* yann agnim anupravi*s*ati, agner vâ âdityo *g*âyate. »Âditya, die Sonne, geht beim Untergang in Agni ein; aus Agni wird Âditya, die Sonne, geboren.« Noch öfter wird Agni in den Brâhma*n*as mit der Sonne identificirt, z. B. *S*atap.-Br. IX, 2, 3, 12: Sûryara*s*mir harike*s*a*h* purastât Savitâ *g*yotir udayâ*m* a*g*asram ity asau vâ âditya esho 'gni*h*. »Wenn es heisst, dass Savit*ri* mit sonnigen Strahlen und goldnem Haar das ewige Licht vor sich heraufführte, so ist das wirklich jene Sonne, es ist dieser Agni« (Rv. X, 139, 1).

2) Rv. II, 1, 5.

3) Siehe auch Victor Henry, Vedica, I, S. 15.

Agni, das Feuer, da er das sine qua non des Anfangs alles civilisirten Lebens ist, oft unter verschiedenen Namen als Gründer von Städten, als Ahnherr königlicher Familien, ja als der Ahnherr des Menschengeschlechts überhaupt (Phorôneus, Prometheus u. s. w.) betrachtet wurde. Beachten wir ferner die sehr allgemeine Vorstellung, dass das Leben der Natur und des Menschen allmorgendlich mit Sonnenaufgang beginnt und allabendlich mit dem Untergange oder dem Tode der Sonne endet. Sagen wir ähnlich doch noch heute von einem Menschen, seine Sonne habe sich dem Untergange zugeneigt, d. h. sein irdisches Leben nähert sich seinem Ende.

Yama als der erste Geborene und der erste Gestorbene.

Wir brauchen diese beiden Ideen nur weiter zu verfolgen, um zu verstehen, warum so oft von Agni gesagt wird, er sei der Erstgeborene gewesen (Rv. X, 5, 7, Agní*h* ha na*h* prathama*g*â'*h* *r*itásya, »Agni war der Erstgeborene des *R*ita oder der Ordnung für uns«), oder er sei unser ältester Bruder (Rv. X, 11, 2, Bhrâ'tâ na*h* *g*yesh*thâh* prathamá*h* ví vo*k*ati, »Möge unser ältester Bruder zuerst sprechen«)[1]. Wenn aber Agni als der Zwilling oder als einer der Zwillinge der erste Geborene war, so war er andererseits als der andere Zwilling, als Yama, auch der erste Gestorbene. Schon Kuhn bemerkte[2]: »Der Gott, zur Erde hinabgestiegen, verfällt auch dem irdischen Loose und wird ein Sterblicher, der erste derselben, wie ein vedisches Lied den Yama, welcher nur ein anderer Agni ist, ausdrücklich nennt.« Hierin stimme ich mit Kuhn überein; nur sehe ich keinen Beweis dafür, dass Yama ein Gott war, der auf die Erde herabstieg. Yama war einfach der Zwilling, die tägliche Sonne, besonders in ihrer Erscheinung als untergehende Sonne oder als Abend, und so erklärt es sich, dass

1) Griffith meint, dass hier von Varu*n*a die Rede sei.
2) Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, S. 235.

man ihn sich als das erste Beispiel eines Gestorbenen dachte, als den Pfadfinder oder Vorläufer aller, die nach ihm, nach dem ersten der Tage, aus diesem Leben schieden.

Das alles ist mythologisch verständlich. Unglücklicherweise haben sich Kuhn und andere aber auf eine Stelle des Atharvaveda berufen, um zu beweisen, dass Yama überhaupt kein mythologisches Wesen, sondern wirklich ein Mensch und der erste der Sterblichen gewesen sei. Athv. XVIII, 3, 13 lesen wir: Yó mamâ'ra prathamó mártyânâm, yá*h* preyâ'ya prathamó lokám étam Vaivasvatám sangámanam *g*ánânâm Yamám râ'*g*ânam havíshâ saparyata.

»Verehret mit Gaben den König Yama, den Vaivasvata, den Sammler der Menschen[1]), der als der erste der Sterblichen starb, der zuerst in jene Welt ging.«

Dieser Vers ist verhältnissmässig jung[2]), allein er ist völlig verständlich, wenn wir Yama, den Sohn des Vivasvat, hier ein König genannt, als den Typus der Menschheit fassen und zu verstehen suchen, wie dieser Typus von Yama, dem täglichen Zwillinge, entlehnt wurde, von jenem Yama, der alltäglich geboren wird und stirbt und insofern der erste der Geborenen und ebenso der erste der Gestorbenen genannt werden kann. Würden wir aber Yama hier als einen wirklichen König fassen oder als das erste menschliche Wesen, das lebte und starb, so würde der Nerv des ganzen Mythus zerrissen werden, und vergebens würden wir uns fragen, warum er Vaivasvata, der Sohn des lichten Himmels, genannt wird, weshalb er geboren und weshalb er als der erste der Gestorbenen bezeichnet worden sein sollte.

---

1) An andern Stellen sa*m*yamana.

2) Das Wort loka, Welt, ist stets ein Merkmal späteren Ursprungs.

War Yama = Adam?

Es ist leicht, zu behaupten, Yama sei für die vedischen Dichter dasselbe gewesen, was Adam für die Juden war. In der Bibel wird das ganze Menschengeschlecht von einem einzigen Paare abgeleitet, von Adam und Eva, dem ersten Manne und der ersten Mutter. Ein solches Paar wird in vielen Mythologien und Religionen postulirt, allein es tritt in verschiedenen Ländern unter sehr verschiedenen Formen auf. Adam und Eva sind kaum mehr als einfache Voreltern. In späterer Zeit nannten indessen die Juden selbst oder wenigstens diejenigen, die Christen geworden waren und mit der neuplatonischen Philosophie bekannt waren, wenn sie von Adam zu sprechen hatten, ihn den Sohn Gottes. Allein das war nicht die arische Vorstellung von dem Ursprunge des Menschengeschlechtes.

Viele Âryas glaubten an Autochthonen, an Menschen, die dem heimischen Boden entsprossen wären. In dem Falle übernahm natürlich die Erde die Rolle der Mutter und der Gott des Himmels oder ein anderer grosser Gott die Rolle des Vaters.

Wir haben oben gesehen, wie auch Agni als das Feuer zum Urahn eines Volkes und dann des ganzen Menschengeschlechtes wurde, und wir brauchen uns nur daran zu erinnern, dass im Veda Agni, das Feuer, und die Sonne ein und dasselbe sind, um die mythologische Phrase zu verstehen, dass Yama, der solare Zwilling, der erste der Gestorbenen gewesen sei. Und wenn wir das einmal deutlich eingesehen haben, so ergiebt sich der nächste Schritt fast mit Nothwendigkeit. Yama, der Zwilling, der erste Gestorbene, wurde der König und Beherrscher der Toten, der Sammler der Menschen, der Herr der anderen Welt, ja, der Gott des Todes. Schon im Rigveda (X, 165, 4) wird er selbst Tod genannt: Tásmai Yamâ'ya námа*h* astu M*ri*tyáve, und noch deutlicher im Atharvaveda (VI, 28, 3): Yá*h* prathamá*h* pravátam â sasâ'da, bahúbhya*h* pánthâm anupaspa*s*âná*h*, Yò3syé*s*e dvipádo yá*s* *k*átushpadas, tásmai Yamâ'ya námo astu M*ri*tyáve, »Verehrung sei

Yama, dem Tode, der zuerst dem Abgrunde nahte, den Pfad für viele findend, der über die Zweifüsser und die Vierfüsser herrscht« (vgl. Rv. X, 14, 1). Hätte man das von einem Wesen sagen können, wie Adam es nach der Anschauung der Juden war, oder von dem ersten sterblichen Menschen? Im Rigveda sehen wir sowohl Yama als Sohn des Vivasvat (X, 14, 5) wie Varu*n*a mit den Göttern in der andern Welt unter einem Baume trinken. Auch zwei Hunde befinden sich in ihrer Gesellschaft. Es sind dieselben wie die Hunde der Saramâ, die Sârameyau, die die Abgeschiedenen auf ihrem Wege nach Yama's Reich vermeiden müssen (Rv. X, 14, 10—11). Sie werden die Boten Yama's (hier, des Todes) genannt, und wir können gewiss sein, dass sie im Grunde wiederum nur eine Variation der Zwillinge, d. h. des Tages und der Nacht, der wahren Todesboten, sind, denn sie sind in der That asu-*tri*pau, sie nähren sich alltäglich von dem Lebensodem der Menschen und sind, wie alle übrigen Zwillinge, die Nachkommen der Morgenröthe, die hier unter dem Namen Saramâ erscheint. In seiner Eigenschaft als Beherrscher der Abgeschiedenen oder gar als der Tod selber ist uns Yama allerdings am besten aus der späteren Literatur bekannt; seine ersten Anfänge liegen aber in der vedischen Vorstellung von den unzertrennlichen Zwillingen, den Söhnen der Sonne und der Sara*n*yû, der Morgenröthe, als Personificirungen von Licht und Dunkelheit, Tag und Nacht, Morgen und Abend. Hier haben wir die einfachsten ursprünglichen Umrisse eines Mythus, der zuerst von der Natur eingegeben, später aber mit dichterischer Freiheit von den alten Erzählern Indiens und Griechenlands weiter ausgearbeitet wurde.

Es dauert indessen lange, ehe eine einmal entstandene Vorstellung, die gut in ein beliebtes System passt, wieder aufgegeben wird. Als ich, als Antwort auf Kuhns Bemerkungen, darauf hinwies, dass es keine vedische Autorität für die Ansicht, dass Yama ein menschliches Wesen gewesen sei, gebe, hätte ich sicherlich sagen sollen, keine rigvedische. Allein das hätte man stillschweigend verstehen können;

es würde auch kaum rathsam gewesen sein, dem Atharvaveda in einem solchen Falle zu trauen. Ist es wahrscheinlich, dass Yama, wenn er wirklich der vedische Adam war, niemals als solcher im Rigveda erwähnt sein sollte?

Zunächst hätte die Frage beantwortet werden müssen, ob wir Yama als eine wirkliche Person, als den ersten Sterblichen, der aus diesem Leben schied, zu nehmen haben oder einfach als ein Postulat, um unseren logischen Instinkt zu befriedigen. In beiden Fällen würden wir genöthigt sein, Yama als einen Menschen aufzufassen, der nach seinem Tode zum Range eines Gottes und eines Herrschers über die Toten erhoben wurde.

Nun frage ich, giebt es irgend einen andern Fall im Veda, wo ein Mensch, wirklich oder postulirt, in einen Gott verwandelt worden ist? Es giebt zahlreiche Fälle, in denen Götter auf die Stufe von Sterblichen herabgesunken sind (sogar Agni), allein ich kenne keinen einzigen, wo ein Mensch ein wirklicher Deva geworden wäre.

Zweitens müssten wir uns fragen, ob irgend ein wirklicher oder nur imaginärer Mensch in der rigvedischen Zeit jemals mit Opfergaben geehrt worden sei (Rv. X, 14, 1, Yamám râ'*g*ânam havíshâ duvasya). Es würde auch von Wichtigkeit sein, zu sehen, in welcher Gesellschaft Yama erwähnt wird: Noscitur a sociis. Es ist bekannt, dass Yama in späterer Zeit einer der vier oder acht Lokapâlas wurde. Alle diese Welthüter sind Götter; warum sollte also Yama als der einzige von ihnen aus den Sterblichen auserlesen worden sein? Yama kann nicht einmal als einer der Pit*r*is oder Väter betrachtet werden, denn wir lesen, dass die Pit*r*is zu ihm in den höchsten Himmel gehen und sich in seiner Gesellschaft freuen. Und wenn Yama ursprünglich ein wirklicher Mensch gewesen wäre, müssten da nicht auch seine beiden Hunde als wirkliche Hunde genommen werden? Allein diese Boten Yama's, die unter den Leuten umherschweifen, von denen man glaubt, dass sie dem Menschen seinen Odem wiedergeben können, sind die Kinder der Saramâ, und bis jetzt hat noch niemand behauptet, dass auch sie ursprünglich ein menschliches Wesen gewesen sei.

Hillebrandt hat darauf hingewiesen, dass selbst im Atharvaveda Yama nicht ein Mensch (manushya oder *g*ana) genannt wird, sondern nur ein Sterblicher, und es ist bekannt, dass auch die Götter im Veda Geburt und Tod unterworfen sind. Wenn Yama der Sammler der Menschen (saṅgamano *g*anânâm) heisst, so können wir deutlich den Unterschied zwischen ihm, den Göttern und den Vätern, d. h. den Abgeschiedenen, sehen.

Der Yamamythus ist völlig verständlich, wenn wir seinen Ursprung auf die Abendsonne zurückleiten, während die Annahme einer Apotheose des Yama, die nicht einmal durch die Stelle im Atharvaveda gefordert wird, ihn völlig aus seiner mythologischen Umgebung herausreissen würde.

Wir haben gesehen, wie die Tragödien in der Sonnenfamilie schon im Veda ihren Anfang nehmen. Wir finden einen Incest zwischen Tvash*tri* und Sara*n*yû, einen drohenden Incest zwischen Yama und Yamî, und die Thatsache, dass Sara*n*yû sowohl die Mutter als auch die Freundin der A*s*vins ist, enthält die Keime zu weiteren Verwicklungen. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass es noch eine andere Sage giebt, die der Sage von der Hochzeit der Tochter Tvash*tri*'s parallel läuft, nämlich die von der Hochzeit der Sûryâ, der Tochter des Sûrya oder Savit*ri*, mit Soma, bei der die A*s*vins die Brautführer und Agni der Führer des Hochzeitszuges waren. Auch hier spielt Sûryâ, die Tochter des Savit*ri*, der Sonne, also die Morgenröthe, wieder eine sehr zweifelhafte Rolle, denn während es heisst, dass ihr Verlobter Soma, der Mond, sei, ist sie offenbar in die A*s*vins verliebt; sie erwählt sie als Gatten und wird von ihnen auf ihrem goldenen Wagen entführt. Ja, ein anderer Gott, Vâyu, der Wind, der oft mit Indra verwechselt wird, wird ebenfalls der Schwiegersohn Tvash*tri*'s genannt und muss demnach der Gatte der Sara*n*yû gewesen sein (Rv. VIII, 26, 21).

Dass die Tragödien des Aeschylus und des Sophocles aus diesen fernen physischen Mythen erwachsen sein sollten, scheint zunächst unglaubhaft, gerade so unglaubhaft wie die Thatsache, dass eine gewaltige Eiche aus einer kleinen vermodernden Eichel hervorgegangen sein sollte, aber die eine Lehre

ist so wichtig wie die andere. Diese ganze Frage ist sehr gründlich von Ehni in seinem Buche »Der vedische Mythus des Yama« (1890) behandelt worden. Ich stimme allem zu, was er zum Beweise dafür beibringt, dass Yama die Sonne gewesen sei und niemals als der erste Mensch ins Dasein getreten sein könne; allein ich sehe nicht ein, wozu er sich die Mühe gemacht hat, ausführlich zu beweisen, wie es kommen konnte, dass Yama zum ersten der Gestorbenen und später zum Beherrscher der Toten, ja zum Todesgott wurde. Alle diese Ideen scheinen sich mir höchst einfach und natürlich aus einer Betrachtung der untergehenden Sonne zu ergeben. Hier, wenn irgendwo, dürfen wir die Vorstellungen anderer, selbst wilder Völker zu Rathe ziehen, um zu erkennen, was die vedischen Dichter meinten, wenn sie Yama zum ersten Gestorbenen machten, zum ersten, der in die andere Welt ging und dort der König und Herrscher der Toten wurde. Uns, die wir in semitischen Ideen gross geworden sind, mag dieses Postulat eines Adams ein sehr natürlicher Gedanke erscheinen. Allein wenn wir wissen wollen, was für Gedanken über diesen Gegenstand wirklich natürlich sind, warum nicht die Traditionen wirklicher Naturvölker über einen Punkt zu Rathe ziehen, über den sie ohne Gefahr zu Rathe gezogen werden können?

Es ist schon lange her, dass ich darauf hinwies[1]), dass die Bewohner der Insel Hervey vom Alter als einem Berggipfel, der von den Strahlen der untergehenden Sonne gelb gefärbt ist, sprechen. Eines natürlichen Todes sterben heisst bei ihnen »der Spur der Sonne folgen«, während sie von einem Menschen, der von einer gefährlichen Krankheit genest, sagen, er sei nach der Gegend des Sonnenaufgangs zurückgekehrt.

Auch die Maoris wünschen, »mit der Sonne hinabzusteigen«, und in einem ihrer Lieder heisst es: »Warte, wart ein Weilchen, o Sonne, und wir wollen zusammen hinabgehen.« Und hat nicht auch ein deutscher Dichter gesungen: »Ich möchte

1) Wissenschaft der Sprache, II, S. 606.

hingehn wie das Abendroth?« Warum sollten solche Ideen, die diesen Wilden ganz natürlich waren, die uns sogar noch völlig verständlich sind, den Gedanken der vedischen Dichter fern gelegen haben, wenn sie sagten, dass Yama (die untergehende Sonne) zuerst den Pfad gefunden habe, der nach der Welt des Jenseits führt, nach der Heimath der Abgeschiedenen, dem späteren Reiche des Yama und des Varu*n*a, und dass wir nur seiner Führung folgen.

Bergaigne (II, 98; 506), seinem eigenen Systeme der Deutung der vedischen Dichtung treu bleibend, erklärt unsern Mythus dahin, dass Vivasvat das Opferfeuer und Yamî das Gebet sei. Eine derartige Deutung scheint mir die ganze physische Grundlage der vedischen Mythologie zu zerstören und weder durch die Äusserungen der vedischen Dichter noch durch die Angaben ihrer alten Erklärer gestützt zu werden. Wenn Yâska erklärt, Yama sei ein Name Agni's, so wusste er wahrscheinlich, was er damit meinte, und stützte sich dabei auf die Autorität der alten Tradition. Mit einigem guten Willen können wir auch einen bestimmten Sinn in seinen Worten finden. Denn wenn es auch richtig sein mag, dass Yama, wie Roth behauptet, im Veda niemals als Name des Agni vorkommt, so müssen wir doch bedenken, dass für Yâska Agni mehr war als das irdische Feuer, dass er die Anwesenheit Agni's überall wahrnahm, wo Licht oder Hitze herrschte. In diesem Sinne konnte also Agni sehr wohl Yama genannt werden, und umgekehrt.

Wir haben oben gesehen, dass Agni und Indra zusammen thatsächlich die beiden Yamas oder Zwillinge genannt werden. Ich wiederhole noch einmal, dass wir in einem Falle wie dem gegenwärtigen, wo wir es mit der menschlichen Natur in ihrem allgemeinsten Charakter zu thun haben, mit völliger Sicherheit die eschatologischen Anschauungen der sogenannten Naturvölker heranziehen können und nicht eine philosophische Deutung des Yama versuchen dürfen, wie es Oldenberg und andere gethan haben. Ich kann sehr wohl verstehen, wie vedische Erklärer dazu gekommen sind, zwei Yamas anzunehmen, einen Yamá und eine Yamî'; wenn wir aber, wie Oldenberg, nur

einen ursprünglichen Yama annehmen, wie konnte da von diesem Wesen, falls es den ersten Menschen bedeutete, gesagt werden, es habe das Ross geschenkt, das Trita anschirrte und das Indra zuerst bestieg (I, 163, 2), ein Ross, das mit Âditya, der Sonne, identificirt wird? Wie konnte derselbe Yama in I, 164, 46 zwischen Agni und Mâtarisvan angeführt werden, oder in X, 64, 3 in der Gesellschaft von Sonne und Mond, Trita, Vâta (dem Winde), der Morgenröthe, Aktu (der Nacht) und den Asvins, sämtlich mythologischen Wesen, unter denen sich ein blosser Sterblicher ganz unpassend ausnehmen würde? Ehni hat auch deutlich gezeigt, dass in einem Rv. X, 61 erwähnten Mythus Tvash*tri* der Gemahl seiner eigenen Tochter Sara*n*yû wurde, und dass ihre Kinder Vâstoshpati (d. i. Agni) und Asva, das Pferd, d. i. die Sonne, waren; wo aber findet sich, wenn das der Fall war, hier ein Platz für den ersten Menschen?

Wenn Ehni zu beweisen sucht, dass Yama, um den Namen Zwilling zu verdienen, einen Zwilling gehabt haben müsse, und dass dieser Zwilling Yamî, der Mond, gewesen sein müsse, so kann ich ihm nicht folgen. Es ist ohne Zweifel ein logischer Gedanke, dass ein Zwilling einen andern Zwilling voraussetzt, allein Logik und Mythologie sind zwei sehr verschiedene Dinge. In der Taittirîya-Sa*m*hitâ (III, 3, 8, 3), wo Yama als Agni erklärt wird, wird Yamî als Erde erklärt. Ich ziehe es vor, anzunehmen, — so seltsam das auch klingen mag — dass die tägliche Sonne allein wegen ihrer Doppelnatur Yama genannt wurde: sie war sowohl Tag wie Nacht, sowohl hell wie dunkel, sowohl Mitra wie Varu*n*a. Yamî, seine Schwester, halte ich dagegen für eine nachträgliche Erfindung; vielleicht soll sie die Nacht bedeuten. Ich gebe indessen gerne zu, dass das Material in diesem Falle zu dürftig ist, als dass wir mit irgend welcher Sicherheit urtheilen könnten, eine Erfahrung, die sich uns mehr und mehr aufdrängt, wenn wir versuchen, aus den dürftigen Trümmern, die uns im Veda erhalten sind, den alten Tempel wieder aufzubauen, in dem die vedischen Âryas ihre Devas verehrten.

Die griechischen und römischen Zwillinge.

Werfen wir nun noch einmal einen Blick auf die griechische und römische Mythologie. Wir finden dort eine Reihe von Sagen, die uns an den Mythus von den Asvins erinnern, allein wir dürfen nicht erwarten, mehr zu finden als den Grundbau des vedischen Mythus, oft unter den wunderbaren Sagen, die die griechische Phantasie darüber errichtet hat, verborgen. Mit Leichtigkeit erkennen wir die allgemeinen Umrisse, wie ich sie oben beschrieben habe, nämlich zwei Brüder und eine schöne Schwester oder Gattin oder Freundin, sämmtlich die Kinder eines der grossen Götter, sämmtlich in seltsame Abenteuer verwickelt und schliesslich in die Gesellschaft der Götter aufgenommen: allein wir dürfen nicht erwarten, dass wir alle Einzelheiten dieser griechischen Sagen aus vedischen Quellen werden erklären können. Diese Einzelzüge mögen historisch oder lokal gewesen sein, und wenn wir auch vielleicht in einigen mythologische Elemente erkennen können, so dürfen wir doch nicht zu viel versuchen. Wir müssen zufrieden sein, wenn wir zeigen können, dass die Hauptpersonen in den tragischen Sagen Thebens, Spartas und Argos' ein Brüderpaar und eine schöne Schwester oder Freundin sind, um die Überzeugung zu gewinnen, dass der ferne Hintergrund dieser Sagen an den verschiedenen Orten in Griechenland der gleiche war wie in Indien. Oder können wir wirklich glauben, dass es ein blosser Zufall ist, wenn wir in Griechenland dieselben drei Personen finden, »die Beiden mit der Einen«, wie in Indien, nur unter anderen Namen? So z. B.: —

1. Kastor, Polydeukes und Helena in Lakedaimon (Eltern: Zeus [Tyndareus] und Leda).

2. Amphion, Zethos und Antiope in Theben (Eltern: Zeus [Epopeus] und Antiope).

3. Dardanos, Iäsion und Harmonia in Arkadien (Eltern: Zeus [Korythos] und Elektra).

4. Pelias, Neleus in Pylos (Eltern: Poseidon [Kretheus] und Tyro).

5. Herakles, Iphikles und Alkmene in Theben (Eltern: Zeus [Amphitryon] und Alkmene).

Durch alle diese Sagen ziehen sich Fäden von unverkennbarer Ähnlichkeit. Herakles und Iphikles haben dieselbe Mutter, aber verschiedene Väter, der eine einen göttlichen (Zeus), der andere einen menschlichen (Amphitryon). Das Gleiche gilt für Kastor und Polydeukes (Zeus und Tyndareus), für Dardanos und Iäsion (Zeus und Korythos) und bis zu einem gewissen Grade für Pelias und Neleus (Poseidon [Enipeus] und Kretheus) und Amphion und Zethos (Zeus und Epopeus). Die Kinder bringen ihren Eltern oder Grosseltern Gefahr und werden daher ausgesetzt oder verfolgt. Bisweilen werden sie, um sie unschädlich zu machen, auf gefährliche Abenteuer ausgeschickt, wie z. B. um das goldene Vliess zu holen oder die zwölf Arbeiten zu verrichten. Einige, wie Kastor und Polydeukes, Amphion und Zethos, werden wirklich Διόσκουροι und weissrossig, λευκόπωλοι, λεύκιπποι, genannt.

Es würde ein unnützes Bemühen sein, wollte man in den Sagen von diesen Brüderpaaren mehr suchen als ganz unbestimmte Nachklänge ihres ursprünglichen Wesens. Und ebenso vergeblich würde es sein, wenn man irgendwelche andere solare Elemente in ihnen entdecken wollte ausser der Zwillingsschaft von Tag und Nacht, ihrer Herkunft vom Himmel oder von der Sonne, ihrer Verwandtschaft mit der herrlichen Morgenröthe und ihrer Gefährlichkeit für ihre Erzeuger, die sich aus der einfachen Thatsache ergiebt, dass jeder Tag, jede Jahreszeit oder jedes Jahr nothwendigerweise durch den folgenden Tag, die folgende Jahreszeit oder das folgende Jahr vernichtet wird. Andererseits aber ist es doch kaum glaublich, dass es ein blosser Zufall sein sollte, dass dieses Grundthema, — Rv. VIII, 29, 8, Dvấ *k*arata*h* ékayâ sahá, 'Die Beiden gehen dahin mit der Einen' — das in all seiner natürlichen Einfachheit im Veda erscheint, in den griechischen und andern arischen Mythen immer wieder erscheint.

Wir müssten denn schon glauben, dass der Hinweis auf die gemeinsame Veranlagung der Menschen wirklich genüge, um alle solche Übereinstimmungen zu erklären. Natürlich hat unsere gemeinsame Menschennatur und ebenso die gemeinsame physische Natur, die uns umgiebt, überall etwas mit der Mythologie zu thun; allein während wir uns, wenn es sich um Zulus und Mincoupies handelte, wahrscheinlich mit dieser Berufung auf die gemeinsame Veranlagung des Menschen begnügen müssten, haben wir hier, glaube ich, ein wenig mehr. Wir haben etwas, was durch Entwicklung entstanden ist, einen Namen bekommen hat und genau fixirt worden ist, etwas, was in gewissem Sinne historisch ist und doch wieder so prähistorisch, dass es vor der arischen Trennung existirt haben und in noch nicht völlig entwickeltem Zustande von den verschiedenen Zweigen der arischen Familie auf ihrer Wanderung mitgenommen worden sein muss.

Andere Namen der Asvins.

Und bis zu einem gewissen Grade wird dies auch durch die Namen einiger dieser mythologischen Gestalten bestätigt. Wenn diese Namen alleine dastünden, könnte man sie vielleicht als unsicher oder als das Resultat eines blossen Zufalls bei Seite schieben; als ergänzende Beweismomente sind sie aber von wirklicher Bedeutung.

Die Asvins wurden, wie wir gesehen haben, Divo napâtâ, die Enkel des Dyaus, genannt, während ihre Mutter den Namen duhitâ Diva*h*, die Tochter des Dyaus, führte. In Griechenland hiessen nicht nur die Söhne der Leda, sondern auch die Söhne der Antiope Διόσκουροι, d. h. die Söhne des Zeus. Die Asvins haben glänzende oder weisse Rosse (*su-kayah*), die Sonne selbst heisst das weisse Ross, und auch die Dioskouroi reiten auf weissen Rossen (λευκόπωλοι, λεύκιπποι). Und es ist wohl zu beachten, dass dieses Beiwort λευκόπωλος auch der Hemera oder dem Tagesanbruch gegeben wird.

Dasra erscheint oft als der Name eines oder beider A*s*vins. Ihre Mutter, die, wie wir gesehen haben, Yamasû, Zwillingsmutter, hiess, wurde in späterer Zeit auch Dasrasû, die Mutter der Dasras, genannt. Sâya*n*a erklärt Dasra als »Vernichter der Feinde«, Roth als »wunderthätig«. Vielleicht hängt es mit das im Sinne von jagen (vgl. abhidâs) zusammen, dessen weitere Entwicklung in δηριάομαι, ringen, und δῆρις, Kampf, vorliegen könnte (vgl. vas, vasar, vasra, ἔαρ, ἦρ), wofern wir nicht δῆρις zu δέρω stellen wollen, eingedenk der Thatsache, dass der eine der Dioskouroi, Polydeukes, stets als πύκτης, als Faustkämpfer, gedacht wird.

Nâsatya.

Auch Nâsatya wird von den A*s*vins gebraucht, sowohl von einem wie von beiden. Sie werden Nâsatyau genannt, im Dual, nach der sehr verbreiteten vedischen Gewohnheit, nach der Mitrâ für Mitrâ-Varu*n*au, Naktâ und Ushasâ für Naktoshasâ, Dyâvâ und P*ri*thivî für Dyâvâ-P*ri*thivî gesagt werden kann. Allein Nâsatya kommt auch im Singular vor, Rv. IV, 3, 6, pári*g*mane nấsatyâya, und Rv. VIII, 26, 8 finden wir das Compositum Indra-Nâsatyâ. Überraschender ist es, wenn im Lateinischen Castores im Plural, anstatt des Duals, für Castor und Pollux gebraucht wird (Plin. H. N. 10, 43); ja nach einigen kann sogar Polluces die beiden Dioskouroi bezeichnen. Wie kamen die Römer dazu, diese Formen zu gebrauchen, die im Griechischen nicht gestattet sind, und was veranlasste sie, Polydeukes zu Pollux zu verändern? Es ist dies ein sehr gutes Beispiel für die Veränderlichkeit mythologischer Namen: allein es ist schwer, genau den Process der Entwicklung zu erklären. Im Griechischen kommt Dioskouros, im Singular, nur in Grammatiken vor.

Nâsatya ist ein schwieriger Name. Sâya*n*a erklärt ihn als na-asatya, nicht unwahr, andere als nâ-satya, sehr wahr, ja

selbst als nâsa-tya, nasutus (Bergaigne). Meiner Ansicht nach hat sich keine von diesen Erklärungen als annehmbar erwiesen. Meine eigene Ableitung des Wortes von nas ist schwierig, aber nicht unmöglich. Die Wurzel nas, zu etwas hingehen, hat besonders im Griechischen die Bedeutung zurückkehren angenommen. Das zeigt sich in νόστος, die Rückkehr, von νέομαι (gotisch nisan). Einen wichtigen Abschnitt in der griechischen Mythologie bildeten bekanntlich die Νόστοι oder die Sagen von der Rückkehr der griechischen Helden. So war z. B. die Odyssee der Νόστος des Odysseus. Die Helden, die zurückkehren oder gerettet werden, wurden νόστιμοι genannt, und es scheint, dass sich diese Termini ursprünglich, das heisst, lange vor der Entstehung der epischen Dichtung, auf die Rückkehr der Himmelskörper am Ende der Nacht oder am Ende des Winters bezogen. Die Asvins sind in ganz hervorragender Weise die immer wiederkehrenden Helden, und nâsa-tya würde daher ein durchaus nicht unpassender Name für einen von ihnen sein, wenn wir es gleich νόστιμος setzten und es in nâsa, Rückkehr, und das Lokalsuffix tya zerlegten. Dies ist nichts weiter als eine Vermuthung, die aber doch vielleicht Beachtung verdient, da sie Licht auf den fernsten Hintergrund der arischen Mythologie wirft und wieder einmal den physischen Ursprung dieser ganzen Mythengruppe zeigt.

Gewisse Punkte in der Natur der Asvins werden durch die Sprache des Veda über allen Zweifel erhoben. Wenn es heisst, dass Sûryâ, die Tochter des Sûryă, den Asvins zur Frau gegeben wurde, oder dass sie sie in einem Wettlauf, an dem alle Götter theilnahmen, gewannen, so wird niemand bezweifeln, dass Sûryâ, die bisweilen die Tochter des Sûryă genannt wird, die Sonne in ihrem weiblichen Charakter oder die Morgensonne, die Morgenröthe, ist, mit der die Asvins auf ihrem Wagen, der die Enden des Himmels berührt (VII, 69, 3), dahinfahren. Bisweilen werden sie wirklich Sûryâvasû, mit Sûryâ glänzend, genannt (VII, 68, 3); bisweilen heisst es, wie wir gesehen haben, dass Sûryâ sie sich erwählt habe (VII, 69, 4). Die Asvins sind die Söhne des Vivas-

vat und wohnen als selbständige Götter bei ihm, vâvasânâ' Vivásvati (I, 46, 13)[1]. Jedenfalls sind, wenn es überhaupt solare Götter im Himmel giebt, die Asvins solar. Sie sind die Repräsentanten von Tag und Nacht, die sich alle Morgen auf die Reise machen und am nächsten Morgen zurückkehren. Sie werden in Folge dessen sowohl am frühen Morgen als auch am Abend angerufen und verehrt.

Die Asvins als temporale Götter.

Dass alles, was den Asvins gehört, golden oder weiss ist, würde durchaus mit ihrer solaren Natur im Einklang stehen, allein wir dürfen die Sphäre ihrer Thätigkeit nicht auf die der Sonne beschränken. Sie sind von Anfang an mehr temporale als lokale Götter; sie repräsentiren alles, was sich bei dem täglichen Kampfe zwischen Nacht und Tag ereignet. Dieser ihr temporaler Charakter erklärt ihre mannigfachen und verschiedenen Manifestationen[2] und die zahlreichen Thaten, die ihnen zugeschrieben werden. Mit wenigen Ausnahmen lassen sie sich fast alle als die Thaten von Tag und Nacht betrachten. Daher können die vedischen Dichter sagen, dass die Asvins am Morgen das Licht bringen oder das Licht aus den Klauen der Nacht befreien. Sie können auch für die Errettung der Welt aus der Dunkelheit und, wie man hinzufügen kann, aus all dem Elend, das Hesiod als die Brut der Nacht bezeichnet[3], gepriesen werden.

Man kann sie bitten, während des Tages den Arbeitern

---

1) Durch eine besondere Entwicklung ist Vivasvat ein Priester auf Erden geworden, gerade wie bei den Göttern Vivasvat, ähnlich wie Agni, das Amt eines Priesters ausübt. Wir müssen uns daran erinnern, dass das Opfer auf Erden oft als eine Nachahmung der Himmelserscheinungen gilt, und umgekehrt. Die Vivasvats, im Plural, sind eine Priesterfamilie wie die Angiras, die Bh*ri*gus u. s. w.

2) Rv. I, 117, 9, purû' várpâ*m*si Asvinâ dádhânâ.

3) Theogonie, V. 211—232.

und Kriegern beizustehen und am Ende des Tages Sieg, Frieden und Ruhe zu gewähren. Es giebt also nur weniges im Leben von der Geburt bis zum Tode, worum verschiedene Dichter die Asvins nicht hätten bitten können oder für dessen Gewährung sie ihnen nicht hätten danken können, und daher die grosse Zahl der in den Liedern des Rigveda angedeuteten und als allgemein bekannt vorausgesetzten Sagen, in denen die Asvins als Wohlthäter oder Befreier erscheinen.

Die Thaten der Asvins.

Es ist möglich, dass die Personen, die sie befreiten, in einzelnen Fällen wirkliche Menschen waren, von denen wir natürlich nichts wissen können. In anderen Fällen sind indessen diese Geretteten deutlich, ebenso wie ihre Erretter, mythologische Persönlichkeiten [1]). Die Geschichten sehen sich einander sehr ähnlich, und dies allein schon verräth ihre mythologische Natur. Nicht nur die Leiden, die die Lieblinge der Asvins befallen, auch die Art ihrer Errettung ist fast immer die gleiche. Die Geschichten an und für sich sind oft so gleichgültig, dass wenn sie nicht auf einer mythologischen Grundlage beruht hätten, sie überhaupt wohl kaum berichtet worden wären. So lesen wir z. B., dass eine Wachtel, Vartikâ, von einem Wolfe gepackt worden war, von den Asvins aber aus seinem Rachen errettet wurde. Selbst wenn wir Vartikâ als den Namen einer wirklichen Frau ansehen wollten, so würde doch die Thatsache, dass eine Frau aus dem Rachen eines Wolfes errettet wurde, kaum ein Ereigniss von solcher Bedeutung gewesen sein, um verschiedene vedische Dichter zu inspiriren. Auch ist es unklar, wie die Asvins sie vor dem Tode erretten konnten, wofern wir sie nicht mit den Aitihâsikas als zwei alte Könige betrachten wollen.

---

1) Siehe Myriantheus, Die Açvins oder arischen Dioskuren, 1876.

Vartikâ.

Sanskrit vartikâ[1]) bedeutet Wachtel und entspricht dem griechischen ὄρτυξ. Etymologisch bedeutet das Wort den wiederkehrenden Vogel[2]), wie Vertumnus das wiederkehrende oder im Kreislauf begriffene Jahr. Wenn nun die Asvins eine wirkliche Wachtel oder ein wirkliche Frau aus dem Rachen eines Wolfes errettet hätten, würde das ein so grosses Ereigniss gewesen sein, dass es verdient hätte, in der vedischen Mythologie verewigt zu werden? Wir müssen uns sicherlich nach etwas anderem umsehen, um unsern Vartikâmythus zu erklären. Vartikâ, die Wiederkehrende, könnte sehr wohl entweder die Wiederkehr des Tages oder die des Frühlings bedeutet haben. Wenn sie die Wiederkehr des Tages, mit andern Worten, die Morgenröthe, repräsentirte, so wurde sie in der That von den Asvins aus dem Rachen der Nacht errettet; wenn sie die Wiederkehr des Jahres repräsentirte, so könnte sie der aus dem Kerker des Winters befreite Frühling gewesen sein. Wir müssen uns auch daran erinnern, dass auch Herakles, deutlich ein Sonnenheld, einmal durch eine Ortyx ins Leben zurückgerufen wurde (Gerhard, Griechische Mythologie, § 355, 2). Wir haben gesehen, wie diese beiden Ideen, die matutinale und die vernale, in der alten Mythologie beständig in einander fliessen. Wenn wir nun finden, dass Leto ihre beiden Kinder, Apollon und Artemis, auf der Insel Ortygia, der Wachtelinsel, zur Welt brachte, so können wir darin kaum ein zufälliges Zusammentreffen erblicken; es ist vielmehr nur eine Wiederholung, mit ganz

1) Wissenschaft der Sprache, Bd. II, S. 597.

2) Im Griechischen bezeichnet χελιδών, die Schwalbe, die Wiederkehr des Jahres; siehe Bergk, S. 1034, ἦλθ', ἦλθε χελιδών, καλὰς ὥρας ἄγουσα, καλοὺς ἐνιαυτούς; Sonne, K. Z. X, S. 121. In Deutschland wurde der Storch als der ἄγγελος ἔαρος angesehen, und es giebt ein modernes Epigramm von Olearius: »Ver laetum rediit rediitque ciconia grata«. Vgl. Grimm, Mythologie, S. 723.

geringen Änderungen, von der alten Sage von dem Sonnengotte, der beim Anbruch des Tages oder im Anfang des Frühlings befreit wird. Dann können wir auch verstehen, warum Apollon Lykoktonos, der Töter des Wolfes, genannt wurde, und warum seine Schwester Artemis Ortygia hiess. Die Insel Ortygia, die ursprünglich mehr ein mythologisches Postulat als eine geographische Thatsache war, ist am besten unter dem Namen Delos bekannt, und dies bedeutet wieder die helle Insel oder die Morgeninsel, mit andern Worten, den östlichen Himmel. Die vollständige Sage von der Geburt des Apollon und der Artemis wurde später in mannigfacher Weise von den Dichtern und Erzählern ausgeführt, allein die Urelemente der Sage brauchen nichts weiter als ein paar sprüchwörtliche Redensarten gewesen zu sein, wie zum Beispiel: »Der Wolf hat die Wachtel verschlungen«, d. h. es ist Nacht; »Die Wachtel ist aus dem Rachen des Wolfes errettet worden«, d. h. es ist Morgen; »Die Nacht hat ihre Zwillinge geboren«, d. h. ein neuer Tag (Tag und Nacht) hat begonnen. Solche Volksredensarten sind alles, was wir mit Recht bei dem noch unbestimmten Zustand der arischen Mythologie erwarten dürfen. Wenn indessen das Vorkommen zweier Wörter wie vartikâ im Sanskrit und ὄρτυξ (= *vartukâ) im Griechischen beweist, dass die Wachtel den Âryas vor ihrer Trennung bekannt war, so beweist die Errettung der Vartikâ aus dem Rachen des Wolfes durch die Asvins und die Geburt der Ortygia (Artemis) und des Apollon Lykoktonos auf der Insel Ortygia, dass die ersten Keime des vielverschrieenen Sonnenmythus schon angefangen hatten, sich zu entwickeln, als die Vorfahren der Griechen und Hindus noch in enger Gemeinschaft mit einander lebten. Es ist unzweifelhaft leichter, einfach zu behaupten, die Wachtel könne ein Totem oder ein Fetisch gewesen sein; es ist auch ganz wohl möglich, dass die Âryas niemals Wachteln assen, in welchem Falle man uns sagen würde, dass wir uns nicht weiter umzusehen oder mit zweifelhaften Etymologien abzuquälen brauchten.

Ich glaube im Gegentheil, dass uns die Sage von der

Vartikâ eine Lehre ertheilen sollte, nämlich die, dass ein alter Mythus in zahlreiche Stücke zerschlagen worden sein kann, ehe er uns erreicht. Zunächst sieht man keinen rechten Grund ein, warum die Geschichte von der Errettung einer Wachtel aus dem Rachen eines Wolfes irgend etwas mit der Geschichte von der Geburt des Apollon und der Artemis auf der Insel Delos zu thun haben sollte. Wenn wir aber sehen, dass Artemis Ortygia heisst, und dass derselbe Name auch der Insel Delos gegeben wird, während im Veda die vor dem Wolfe errettete Person Vartikâ heisst, so beginnen wir zu fühlen, dass das einen Grund haben muss, und dass wir, wenn wir nur annehmen wollen, dass in der fernsten arischen Vergangenheit Vartikâ sowohl Wachtel als Morgenröthe bedeutete, verstehen können, wie die alte Sage von der Errettung der immer wiederkehrenden Morgenröthe aus dem Dunkel der Nacht oder aus dem Rachen des Wolfes allmählich diese verschiedenen Formen annehmen konnte, im Laufe der Jahrhunderte, ja der Jahrtausende, die zwischen den Uranfängen dieser alten Sagen und der Zeit der vedischen *Ri*shis und der griechischen Rhapsoden liegen. Jedenfalls können wir daraus lernen, dass, wenn in diesem Falle die von den A*s*vins vor dem Wolfe geretteten Wesen die Morgenröthe und die aufgehende Sonne waren, auch andere von den A*s*vins gerettete Wesen einen ähnlichen Ursprung gehabt haben können, und dass, wenn die Vartikâ das wiederkehrende Licht bezeichnete, der Wolf, den Lykoktonos tötet, kaum etwas anderes bedeuten kann als die weichende Finsterniss.

*K*yavâna.

Wir lesen in den vedischen Hymnen, dass die A*s*vins dem *K*yavâna seine Jugend wiedergaben, ihn von seinem altersschwachen Körper befreiten und ihn seiner Gattin wieder gefallen machten. Wir können in diesem Falle sehen, wie früh diese alten Geschichten schon erweitert und verändert wurden; denn während die Hymnen nichts weiter voraussetzen, finden

wir im *S*atapatha-brâhma*n*a, IV, 1, 5, einen viel ausführlicheren Bericht. Hier wird erzählt, dass die Gattin des *K*yavâna Sukanyâ (gutes Mädchen) hiess, und dass sie von König *S*aryâta dem alten, schwachen *Ri*shi *K*yavăna[1]) gegeben wurde, um eine von den Leuten des Königs dem *Ri*shi zugefügte Beleidigung zu sühnen. Darauf kamen die A*s*vins und versuchten, sie wegzulocken, allein sie wollte ihren alten Mann nicht verlassen und lachte sogar die A*s*vins aus. Als die A*s*vins wissen wollten, warum sie sie auslachte, versprach sie, es ihnen zu sagen, wenn sie ihren Gatten wieder jung machen wollten. Darauf liessen die A*s*vins *K*yavana in einen Teich steigen, mit der Versicherung, er würde, in welchem Alter es ihm beliebte, wieder hervorkommen. Als dies geschehen war, sagte *K*yavana den A*s*vins, sie wären ausgelacht worden, weil die Götter sie vormals von einem feierlichen Opfer ausgeschlossen hätten. Die Sage mag zu der Zeit, als das Lied verfasst wurde, in dieser Form bestanden haben, denn sie enthält einige mythologische Elemente, die auch aus andern arischen Mythologien bekannt sind. Hades brachte eine Quelle in der Nähe des Ortes hervor, wo sich die Erde öffnete, um ihn und Persephone aufzunehmen, und Herakles soll dort ein grosses jährliches Fest angeordnet haben. Diese Quelle hiess Kyane. Der Teich, *s*ai*s*ava, Jugend, genannt, scheint das Urbild des deutschen Jungbrunnens, ahd. quecprunno[2]), zu sein, während Sukanyâ, die Gattin des alten Mannes, manchen an die Geschichte von Eos und Tithonos erinnern wird[3]).

Was den Namen *K*yavâna, später *K*yavăna, betrifft, so ist er von *k*yu abgeleitet, was man mit σεύω identificirt hat. *K*yu bezeichnet jede heftige Bewegung, nicht nur Treiben und Stossen, sondern auch Niederfallen, z. B. târâ ambarâ*k* *k*yavante, »die Sterne fallen vom Himmel« (Râm. V, 13, 31), oder svargâ*k* *k*yavate lokât, »er fällt aus der

---

1) *K*yavăna ist die spätere Form des Namens.

2) Grimm, Deutsche Mythologie, S. 554.

3) Myriantheus, a. a. O., S. 95. Seine Identificirung von Sukanyâ mit Medeia scheint mir sehr unsicher zu sein.

Svarga-Welt«. *K*yavâna kann daher vom Untergange oder von der untergehenden Sonne gebraucht worden sein, denn man konnte sehr wohl sagen, dass die Sonne in den feurigen oder dunklen Abgrund des Westens gefallen sei, gerade in jenen Abgrund, aus dem die A*s*vins geboren wurden, tápusha*h* budhné â' itâ (Rv. III, 39, 3), und dass sie sich am Morgen, durch die A*s*vins verjüngt, wieder daraus erhoben habe. Auch die Idee, dass die A*s*vins *K*yavâna's Körper wie einen alten Rock bei Seite schafften, dürfte in den Wolken, die die Sonne bei Sonnenuntergang umgeben und verbergen, ihre Erklärung finden [1]).

Atri.

Ganz ähnlich lautet die Sage von Atri. Er soll in eine Feuergrube geworfen sein, die bisweilen *ri*bîsa [2]), Ofen, genannt wird, eine neue Metapher, wie es scheint, für die Gluth des Sonnenuntergangs. Die A*s*vins beschützten ihn vor der Hitze und vor der Dunkelheit und machten ihn wieder jung und stark. In diesem Falle ist der Name des Geretteten nicht so durchsichtig wie in der *K*yavânasage; vielleicht gehört Atri zu avestisch âtar, von dem sich Spuren auch in lateinisch atrium und in Sanskrit athar-van, Feuerpriester, erhalten haben. Andere erklären Atri als ad-tri, Verschlinger, ein gewöhnlicher Name der Götterfeinde (an. jötunn) [3]). In einem Falle wie

---

1) Ich finde dieselbe Erklärung in V. Henry's Mythes naturalistes, S. 12. V. Henry leitet auch den Namen des Sisyphos von der Wurzel *k*yu mit der Bedeutung stossen ab, und ich glaube, dass er Recht hat.

2) Wenn *ri*bîsa Ofen bedeutet, so würde damit eine Art Ofen gemeint sein, wie wir ihn bei wilden Völkerschaften finden, eine Grube in der Erde, in der Fleisch vermittelst heisser Steine gekocht oder gebraten wird. Vgl. Tylor, Early History of Mankind, S. 261; Klemm, Kulturgeschichte, III, 222.

3) Mannhardt, Germ. Mythen, S. 168.

diesem müssen wir uns mit Vermuthungen begnügen; wir können unmöglich den Ursprung jedes alten Eigennamens mit mathematischer Sicherheit nachweisen.

Vandana.

Nun ist es aber eine wichtige Beobachtung, dass fast dieselbe Geschichte, die von Atri erzählt wird, noch einmal von Vandana erzählt wird. Als der alte, schwache Vandana in eine Grube geworfen und lebendig begraben worden war, retteten ihn die A*s*vins, so dass er das Licht noch einmal sah. Es dürfte schwer fallen, dies wirklich auszuführen, selbst mit Hülfe der A*s*vins. Die Anschauung, dass Atri oder seine Leiche eingegraben (nikhâta) war, begegnet uns indessen, wie wir sehen werden, noch einmal, wenn auch in etwas abweichender Form, wenn es von den A*s*vins heisst, dass sie das Gold hervorholten, das eingegraben oder verborgen war (Rv. I, 117, 12 u. s. w.). Es ist, glaube ich, nicht so sehr kühn, wenn wir in diesem Golde den goldenen Körper der Sonne (hira*n*yagarbha) und in Atri einen neuen mythologischen Repräsentanten der Sonne sehen.

Ich habe schon vor vielen Jahren darauf aufmerksam gemacht, dass die vedischen *Ri*shis bisweilen das Geheimniss ihrer Mythen dadurch verrathen, dass sie gerade das, wovon gewisse Mythen ursprünglich ausgegangen sind, als Vergleich heranziehen. So sagt Urva*s*î, die Morgenröthe, zu Purûravas, sie sei gegangen wie die erste der Morgenröthen[1]), während Purûravas sich selbst Vasish*th*a nennt, was man durch »den Glänzendsten«, aber auch durch »den Grössten der Vasus«, d. h. die Sonne, wiedergeben kann. Ebenso lesen wir nun Rv. I, 117, 5, dass die A*s*vins für Vandana glänzendes vergrabenes Gold zu neuem Glanze aufgruben, »wie einen, der im Schosse der Nir*ri*ti[2]) (des Todes) schläft«, »wie die Sonne, die in

1) Chips, Bd. IV, S. 111.

2) Derselbe Ausdruck, der hier von der Sonne oder von Van-

der Finsterniss weilt«. Vielleicht bezieht sich auch sushupvâ'msam (wie einen Schlafenden) auf die Sonne oder auf einen ihrer zahlreichen Repräsentanten.

Bhugyu Taugrya.

Bhugyu, ein anderer Verehrer der Asvins, der von ihnen errettet worden sein soll, als ihn seine Freunde auf dem Meere verlassen hatten, mag ein Name der fliehenden (bhug, φεύγειν, φύξιος), im Meere ertrinkenden Sonne sein. Wenn er gahita, verlassen oder ertrunken, genannt wird, so müssen wir uns daran erinnern, dass wir von derselben Wurzel Gâhusha, den Namen eines andern von den Asvins geretteten Helden, haben. Dies gah-usha stimmt in seinen Wurzelelementen mit ζόφος und Ζέφυρος, Westwind oder Abendwind, überein [1]). Schon Buttmann, Lexilogus I, 120, leitete Ζέφυρος von ζόφος ab.

Vrika.

Von Vrika, der ebenfalls von den Asvins gerettet wurde, wissen wir wenig mehr als dass sein Name Wolf bedeutet. Der Wolf ist gewöhnlich mehr der Typus des Dunkels und des Unheils als der des Lichts oder eines Freundes des Lichts. Daher hiess Apollon Λυκοκτόνος oder Wolfstöter. Nur wenn wir das Dunkel als den Vorgänger, den Ursprung, den Vater des Lichts betrachten, können wir erklären, dass die Asvins auch einem Vrika ihre Hülfe angedeihen liessen.

---

dana gebraucht wird, nirriteh upâsthe, wird X, 95, 14 in Bezug auf Purûravas gebraucht. Ist das alles blosser Zufall? Über Nirriti siehe Chips, Bd. IV, S. 304.

1) Vgl. M. M. in Techmers Internat. Zeitschrift für allgem. Sprachwissenschaft, Bd. I, S. 215.

Kali.

Kali, den die Asvins wieder jung gemacht haben sollen, kann kaum die Sonne bedeuten. Kali war ursprünglich ein Name des letzten Viertels des Mondes, später auch des vierten oder letzten Yuga und ebenso des niedrigsten Würfels[1]. Von diesem Kali, dem abnehmenden Monde, liess sich wohl sagen, dass ihm Tag und Nacht oder die beiden Asvins seine Jugendkraft wiedergaben, und diese Deutung würde eine weitere Bestätigung erhalten, wenn unsere Erklärung der Vispalâ richtig sein sollte.

Vispalâ.

Von Vispalâ wird erzählt, dass sie in der Schlacht ihr Bein verlor, und dass die Asvins ihr dafür ein eisernes Bein gaben. Da vispatnî ein Beiname der Sinîvalî, der Göttin des ersten Tages des Neumonds, ist[2], so können wir kaum fehlgehen, wenn wir das eiserne Bein der Vispalâ als das erste Viertel oder pâda des Neumonds betrachten, das wegen seiner Dunkelheit im Vergleiche zu der Goldfarbe des Vollmonds eisern genannt wird. Pâda bedeutet sowohl Fuss als auch Viertel.

Wir sehen also, dass die Asvins, ursprünglich Tagesgötter und daher Erretter des Morgenlichtes, allmählich den Charakter von Helfern im allgemeinen annehmen. Sie helfen dem Monde in seiner Noth und vielleicht auch der Jahressonne in ihrer Schwachheit, in ihrer Verbannung und ihrer Rückkehr zur Zeit der Wintersonnenwende.

Ich will auch nicht leugnen, dass nachdem die Asvins einmal diesen Charakter von Rettern in der Noth angenommen hatten, sie auch für die Errettung wirklicher Personen aus

---

1) M. M. History of Ancient Sanskrit Literature, S. 412.
2) Rv. II, 32, 7.

Gefahren gepriesen worden sein können. Wenn wir z. B. lesen, dass sie dem Visvaka den Vish*n*âpû wiedergaben, damit er ihn wiedersähe, so ist es wohl möglich, dass dies zwei wirklich in Indien lebende Personen waren; andere könnten indessen vielleicht eine gewisse Verwandtschaft zwischen Vish*n*âpû und Vish*n*u entdecken.

Wenn wir aber lesen, dass die Asvins dem *Rig*râsva, d. i. dem Rothrossigen (vgl. Rohidasva, d. i. Agni, Haryasva, d. i. Indra), das Augenlicht wiedergaben, wer kann diese Person mit rothen Rossen, die von den Asvins von Blindheit geheilt wurde, gewesen sein? Ist es nicht eine ganz gewöhnliche Vorstellung, dass die Nacht oder der Winter blind ist? Dem Winter die Augen auskratzen oder ausblasen heisst soviel als den Winter umbringen [1]). Wenn also gesagt wird, dass die Asvins den *Rig*râsva wieder sehend machten, so mag sich das auf die Wiederkehr des Jahres oder des Tages, der jährlichen oder der täglichen Sonne, durch die Hülfe der Asvins beziehen. Allein der Rest des Mythus bleibt zur Zeit noch dunkel. *Rig*râsva, so wird erzählt, schlachtete 100 oder 101 Schafe und gab sie V*ri*kî, der Wölfin, und sein eigener Vater, darüber erzürnt, beraubte ihn des Augenlichtes. Die Schafe mögen die Sterne sein, die auch in anderen Mythologien Schafe genannt werden; von ihnen liess sich wohl sagen, dass sie am Morgen ausgeliefert oder gar von der aufgehenden Sonne getötet würden [2]). Wenn die Sonne für diese Unthat zuerst mit Blindheit vor Sonnenaufgang bestraft wurde, so konnten die Asvins, die beiden Ahans, Tag und Nacht, wohl gepriesen werden, dass sie dem Rothrossigen am Morgen das Augenlicht wiedergegeben hätten.

---

1) Grimm, Deutsche Mythologie, S. 725.

2) Vgl. Myriantheus, a. a. O., S. 80.

Parâv*rig*.

Ein anderer Freund der A*s*vins, Parâv*rig*, der ebenfalls blind und lahm war, kann kaum von *K*yavâna und *Rig*râ*s*va getrennt werden. Die Sonne nach Sonnenuntergang oder zur Zeit der Wintersonnenwende ist blind und lahm. Und wenn sie am Morgen wieder hell und frisch ist oder im Frühling wieder in alter Kraft triumphirt, wem konnte dies tägliche oder jährliche Wunder mit grösserem Rechte zugeschrieben werden als den A*s*vins? Parâv*rig* bedeutet verstossen; prav*ri*kta wird von Rebha gebraucht, in dem wir die Wintersonne erkennen können. Ich kann indessen in den andern arischen Mythologien keinen Parâv*rig* entsprechenden Namen finden.

Rebha.

Von Rebha heisst es, dass er gebunden und überwältigt im Wasser lag, bis er beinahe ertrunken wäre. In diesem Falle finden wir eine Analogie bei den Letten. Sie erzählen, dass die Gottessöhne das goldene Boot retteten oder die Sonnentochter in ihrem Boote vor dem Ertrinken bewahrten. Ja, auch bei den Neuseeländern scheint ein ähnlicher Ausdruck ganz geläufig zu sein; sie sagen, die untergehende Sonne sei aus einem Kahne ins Wasser geworfen[1]). In der Sage von Rebha wird nun noch ein wichtiger Umstand im Veda erwähnt, nämlich dass er zehn Nächte und neun Tage im Wasser lag. Dies ist, wie Benfey bemerkt hat, ungefähr die Zeit, die dem Wintersolstitium zugeschrieben wird, die sogenannten zwölf Nächte, die Zeit, während welcher die Sonne gebunden zu sein und still zu stehen scheint, bis sie aufspringt und umkehrt (Sonnenwende). Zu bestimmen, ob diese Zeit zehn oder zwölf Nächte dauerte, würde auch Astronomen

1) Mannhardt, Lett. Sonnenmythen, S. 296.

mit grösserer Erfahrung, als vedische *Ri*shis sie besassen, schwer gefallen sein. In Rom dauerten die Saturnalien, die festa calendarum, vom 24. (oder 17.) December bis zum 7. Januar.

Und diese zehn Tage der Lahmheit, der Blindheit, der Fesselung oder Ertränkung der Sonne werden vielleicht dazu beitragen, unsere Erklärung von dem Golde oder dem goldenen Schatze oder dem Topfe mit Gold, die, wie Vandana's Körper, in der Erde vergraben (nikhâta) waren, zu bestätigen. Denn Rv. I, 116, 11 lesen wir, dass die A*s*vins am zehnten Tage etwas wie einen Topf mit Gold (nidhím iva ápagû*lh*am) hervorhoben; dieser Topf ist doch sicherlich dasselbe wie die Sonne, die in der Dunkelheit weilt (I, 117, 5) und für Vandana ausgegraben wird.

Vimada.

Von Vimada, dem die A*s*vins die Tochter oder die Gattin des Purumitra brachten, wissen wir sonst nichts. Auch mit dem Namen dieser Tochter oder Gattin, Kamadyû, wissen wir zur Zeit nichts anzufangen. Vielleicht haben wir es hier mit einem Stratum der Mythologie zu thun, das wirkliche, geschichtliche Ereignisse absorbirt hat. Das Gleiche mag auch bei verschiedenen andern Schützlingen der A*s*vins der Fall sein, wenn auch niemand es wagen wird, hier positive Behauptungen aufzustellen. Wenn aber die A*s*vins stets dieselben waren, so werden wahrscheinlich auch diejenigen, die sich ihrer Gunst erfreuten, Wesen von gleicher Natur gewesen sein. Wenn also in einigen Fällen die Personen, die von ihnen gerettet wurden, Repräsentanten des Lichts sind, so ist es wahrscheinlich, dass wir es auch in den übrigen Fällen mit solchen zu thun haben.

Vadhrimatî.

Wenn es heisst, dass die Asvins der Vadhrimatî einen Sohn namens Hira*n*yahasta gaben, so können wir leicht sehen, dass Hira*n*yahasta, »Goldhand«, die Morgensonne ist, und dass Vadhrimatî daher die Morgenröthe sein muss. Warum aber sollte sie »die Frau des Verschnittenen« genannt worden sein? Vielleicht erklärt sich das aus einer andern Geschichte, wo es heisst, das die Asvins Atri Saptavadhri befreiten und den Baum [1]), das heisst, den hölzernen Kasten, in dem er eingeschlossen war, für ihn öffneten und wieder schlossen. Wenn dieser Baum oder Kasten die Nacht bedeutet, so war Atri, wenn er darin eingeschlossen war, von seiner Gattin getrennt, gleichsam ein vadhri für sie, und erst am Morgen, nach seiner Befreiung durch die Asvins, wurde er wieder der Gatte der Morgenröthe [2]).

Allein wenn wir auch verstehen können, warum die Sonne während der Nacht nicht nur lahm und blind genannt werden konnte, sondern auch ein Verschnittener, so dass seine Gattin, vielleicht die Nacht, als Vadhrimatî, an einen Verschnittenen verheirathet, bezeichnet werden konnte, so dürfte es doch schwer sein, zu erklären, warum Atri als Repräsentant der Nachtsonne nicht nur ein vadhri, sondern Saptavadhri, ein Sieben-Verschnittener, genannt wurde. Man hat dieses Saptavadhri von vadhrî, Lederriemen, abgeleitet, so

1) Ist dies die in der finnischen und estnischen Mythologie so oft genannte Wundereiche? vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen, S. 285.

2) Verwandte Ideen finden sich in andern Mythologien. Mannhardt, a. a. O., S. 242, hält es für wahrscheinlich, »dass das ägyptische Märchen ein uralter verdunkelter Sonnenmythus war, ein Mythus, die Geschicke des Sonnengottes darstellend, vom Abend, wann er sich das Zeugungsglied abschneidet, bis zur Nacht, wann er . . . stirbt und in den Amenti geht, . . . und endlich zum Morgen, wann . . . das neugeborene Tagessonnenkind emporsteigt.« Er weist auch darauf hin, »dass das Schamglied des von Typhon zerstückelten Osiris allein verloren geht«.

dass Atri die in einem Netze gefangene Sonne repräsentiren würde; ähnlich wird die Sonne auch von Maui in sechs Schlingen gefangen[1]. Wenn aber vadhrî nur als Femininum vorkäme (s. P. W.), dürfte es schwer sein, saptavadhri davon abzuleiten. Sâya*n*a indessen hat die männliche Form und erklärt vadhri*n*â durch pâ*s*ena (Rv. X, 102, 12). Der Name des Gatten der Vadhrimatî wird im Veda nicht erwähnt.

Ghoshâ.

Auch von Ghoshâ, der, als sie alt war, die A*s*vins einen Gatten gegeben haben sollen, wissen wir nichts weiter. Ghoshâ bedeutet Ton, Schall, was uns nicht weiter hilft. Wir können also nichts weiter sagen, als dass sie, als eine Freundin der A*s*vins, derselben Klasse von Wesen angehört wie Vadhrimatî.

*S*ayu.

Auch über *S*ayu lässt sich nicht viel mehr sagen. Es wird erzählt, dass die A*s*vins seine Kuh, die unfruchtbar geworden war, wieder mit Milch füllten. Kuh ist, wie wir oben gesehen haben, ein gewöhnlicher Name des Morgens, und von dem Morgen, wie er allmählich vom Grau zum Hellen übergeht, liess sich wohl sagen, dass er von den A*s*vins, den Mächten des Tages und der Nacht, neu gestärkt worden sei. *S*ayu, eine Ableitung von *s*î, sich niederlegen, würde ein passender Name für die nächtliche Sonne sein, die man sich, wie wir gesehen haben, als in der Dunkelheit schlafend und von den A*s*vins für Vandana wieder hervorgeholt dachte (Rv. I, 117, 5). Vielleicht dürfen wir an Κοῖος denken, den Vater der Asteria und der Leto und daher den Grossvater der Hekate, des Mondes; allein wir wissen zu

1) W. W. Gill, Myths and Songs from the South Pacific, S. 62.

wenig von seinem Wesen und seiner Vergangenheit, als dass eine Vergleichung der beiden möglich wäre.

Pedu und das Pferd Paidva.

Wenn ein anderer Günstling der A*s*vins, Pedu, ein schnelles weisses Ross von ihnen erhält, so können wir nur sagen, dass sich auch dies wieder, wie alle andern Thaten der A*s*vins, auf ein Phänomen des Morgens bezieht. Wir wissen, dass das weisse Pferd, so wohlbekannt von den χόροι λεύκιπποι, der λευκόπωλος ἡμέρα oder der λεύκιππος Ἀώς des Theokrit, immer das Sonnenlicht bedeutet. Die Anschauung, dass die A*s*vins dem Pedu ein solches Pferd gaben, oder dass sie selbst im Besitz eines solchen Pferdes waren, begegnet uns sehr häufig. In Rv. I, 116, 6 werden sie dafür gepriesen, dass sie dem Aghâ*s*va, »dem Reiter eines schlechten Pferdes«, ein weisses Ross gegeben haben, und dieses weisse Ross wird bisweilen Paidva, das Ross des Pedu, genannt und gilt, wie das Ross der A*s*vins selber, als ahihan, als ein Töter der Schlangen. Diese ahis oder Schlangen können daher nicht als wirkliche Schlangen angesehen werden; sie können nur die gefährliche Brut der dunklen Nacht oder der schwarzen Wolken bedeuten.

Man darf nie vergessen, dass überall, wo diese drei Arten von Schlangen[1]), die der Luft, die des Himmels und die der Erde, erwähnt werden, mit den letzten, den irdischen Schlangen, allerdings wirkliche Schlangen gemeint sein können, die übrigen aber, die Schlangen in der Luft und im Himmel und in allen Himmelsgegenden, nur Dämonen, V*ri*tras oder Feinde des Lichts bedeuten können. Nur so lässt es sich verstehen, dass sie von dem weissen Rosse des Pedu, das bisweilen auch U*kk*ai*h*s*r*avas (mit gespitzten Ohren, oder mit hohem Ruhme versehen) genannt wird, zertreten oder von dem jungen Herakles,

1) Vgl. Winternitz, Sarpabali, S. 27.

der ein *Svârâsravas war, in der Wiege erwürgt werden. Wenn Winternitz Recht hat, wenn er jedes weisse Pferd in den Mythologien der arischen und auch anderer Völker als die Sonne deutet, so müssen die Feinde, die von den Hufen des Pferdes zerstampft werden, nothwendigerweise die Mächte der Nacht und der Finsterniss sein, mögen wir sie nun als Dämonen oder Kobolde oder mit irgend einem andern nichtssagenden Namen bezeichnen.

Die Schlangenverehrung im Veda.

Vor vielen Jahren leugneten Fergusson und andere entschieden, dass der Glaube an Schlangen und ihre Verehrung jemals arischen Ursprungs gewesen wäre. Sie hatten ganz Recht, wenn sie unter Schlangenverehrung die Schlangenverehrung von afrikanischen Wilden verstanden. Allein es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Glaube an Schlangen seinen Ursprung im Veda hatte, wenn auch die Schlangen, die dort gemeint sind, zunächst die Schlangen der dunklen Nacht oder der schwarzen Wolken, die Feinde von Sonnengottheiten wie den Asvins, und noch nicht die irdischen Giftschlangen waren. Auch die spätere Entwicklung dieses Schlangenglaubens und die Ansicht, dass sie durch Opfergaben versöhnt werden könnten, ist, wie Winternitz vortrefflich bewiesen hat, durchaus arisch, und es liegt nicht die geringste Nothwendigkeit vor, hier jenes bequemste aller Auskunftsmittel anzuwenden, nämlich das, alles, was in der indischen Religion barbarisch zu sein scheint, dem Einflusse der Ureinwohner des Landes zuzuschreiben, von denen wir so gut wie gar nichts wissen. Wenn die Leute nur lesen wollten, was Winternitz in seinem Sarpabali gesammelt hat, würden wir wahrscheinlich nichts mehr von dem nicht-arischen Charakter des Baum- und Schlangenkultus hören[1]. Die Litauer hegten und pflegten und, wenn man es so nennen will,

1) Vgl. Winternitz, a. a. O. S. 41, Note.

verehrten ihre Hausschlange (gyvätė) bis in die neueste Zeit hinein, und das vedische Volk war nicht so anders geartet als andere Völker, als dass sie nicht ihre alten mythologischen Luft- und Himmelsschlangen mit den wirklichen Schlangen, an denen ihr Land so reich war, identificirt hätten, oder dass nicht die Furcht und der Abscheu, den sie vor ihnen fühlten, ihnen auch den Gedanken eingegeben hätte, ihre alten Feinde durch freundliche Worte und freundliche Thaten zu versöhnen. Überall in der Welt, wo es Schlangen giebt, finden wir auch eine Art von Schlangenverehrung, wenn sie auch bisweilen nur den Zweck hat, die Thiere zu versöhnen, und es liegt auch nicht der geringste Grund für die Annahme vor, dass das vedische Volk allein ein Gefühl des Grauens und der Furcht vor diesen geheimnissvollen Geschöpfen von seinen nicht-arischen Nachbarn entlehnen musste. Wir haben kein Recht, zu behaupten, dass auch dem Schlangenkultus Afrikas und Amerikas wie dem des Veda der Glaube an böse Geister oder Luft- und Himmelsschlangen vorangegangen sein müsse. Das hiesse denselben Fehler begehen, in den die ethnologischen Mythologen so leicht bei ihren Vergleichungen von arischen und nicht-arischen Mythologien verfallen. Es bestehen sicherlich auffällige Ähnlichkeiten zwischen den beiden; allein wir wissen nichts über die Vergangenheit des afrikanischen und amerikanischen Schlangenkults und werden wahrscheinlich nie etwas darüber wissen. So lange wir aber die Vergangenheit oder die Gründe oder den Zweck eines Gebrauches oder eines Glaubens nicht kennen, sind alle Vergleichungen und selbst Zusammenstellungen vergeblich und können sogar Unheil anrichten. Wir finden Cromlechs in Cornwallis und im Dekhan; so lange es aber nicht bewiesen werden kann, dass sie denselben Zweck hatten oder thatsächlich, wie Fergusson glaubte, von denselben Leuten errichtet worden sind, so lange ist man doch wohl kaum berechtigt, sie mit demselben Namen zu bezeichnen. In Italien verehren die Leute die Gebeine von Heiligen als heilige Reliquien; einige Neger in Afrika haben einen Knochen als Fetisch; würde aber irgend

jemand die in den italienischen Kirchen verehrten Gebeine Fetische nennen, wo sie doch ihrem Ursprung, ihrem Zwecke und ihrer ganzen Natur nach so ganz etwas anderes sind? Vergleichen ist eben etwas anderes als Verwirren. Oder ein anderes Beispiel. Mein Freund Abeken (kleiner Affe) hat einen Affen in seinem Wappen; werden wir den Affen sein Totem nennen? Ich habe ihn allerdings niemals einen Affen essen sehen, allein ich bin sicher, das geschah nicht aus Rücksicht auf seinen angeblichen Vorfahren oder sein Totem, sondern war bei ihm reine Geschmackssache.

Die wahre und unbestimmte Natur der Asvins.

Wenn wir das im Vorausgehenden geprüfte Beweismaterial überschauen, wird es kaum befremdend erscheinen, dass die Sanskritisten, sobald sie die Asvins kennen lernten, sofort erklärten, sie seien identisch mit den griechischen Dioskouroi. Sie hätten nur deutlich sagen sollen, was sie damit meinten. Wenn Pischel mit der gleichen Zuversichtlichkeit behauptet, sie seien nicht die Dioskouroi, so mag das überraschend klingen. Und noch mehr dürfte es vielleicht überraschen, wenn ich zu behaupten wage, dass mir beide Behauptungen vollkommen haltbar erscheinen. Ich glaube, auch andere würden das gesehen haben, wenn die Vertreter der beiden abweichenden Meinungen nur deutlich ausgesprochen hätten, was sie mit ihrer Behauptung und ihrer Negirung wirklich meinten.

Wer es auch gewesen sein mag, der zuerst die Asvins mit den Dioskouroi identificirte, er kann jedenfalls unmöglich gemeint haben, dass sie dieselben Personen oder dieselben mythologischen Schöpfungen seien, und dass die beiden Reiter des Veda aus Indien nach Griechenland galoppirt oder aus dem einen Lande nach dem andern gebracht worden wären wie das Palladium oder wie Anchises auf den Schultern des Aeneas. Wir dürfen nie vergessen, dass die Asvins wie alle

andern göttlichen oder heroischen Persönlichkeiten nicht aus Fleisch und Blut gebildet waren, sondern einfach Objekte der dichterischen Phantasie darstellten. Diese Phantasien beruhten zweifellos auf etwas Wirklichem und Sichtbarem, allein ihre weitere Entwicklung hing völlig von dem Verstand und dem Herzen ihrer Verehrer ab. Es ist wunderbar genug, dass man dies ausdrücklich betonen muss; allein in Anbetracht einiger gegen mich gerichteten Kritiken war es unumgänglich nothwendig. Wenn daher Benfey oder sonst jemand behauptet hat, die Asvins seien die Dioskouroi[1]), so kann er damit, als ein vernünftiger Mensch, nichts weiter gemeint haben als dass der erste Impuls zu diesen beiden mythologischen Schöpfungen ein und derselbe war, gerade wie der erste Impuls zu einem Worte wie deva, glänzend, der gleiche war, obwohl es schon zur Zeit des Avesta in Medien die Bedeutung Teufel annahm, während es im Veda die Bedeutung Gott beibehielt. Der einzige Punkt, worin Benfey vielleicht von Pischel abweichen könnte, würde also die genaue Bestimmung der Entwicklungsstufe sein, die die Vorstellung von diesen beiden »himmlischen Zwillingen« erreicht hatte, ehe sich die Stämme, die diese Vorstellung gemein hatten, in Sprache und Mythologie völlig trennten. Nachdem diese Trennung der Vorfahren der Hindus und der Griechen eingetreten war, floss jene ursprünglich gemeinsame Vorstellung natürlich in zwei verschiedenen Kanälen weiter, und wer behauptet, dass das von den beiden Strömen mitgeführte mythologische Eis das gleiche sei, ist ebenso sehr im Recht und ebenso sehr im Unrecht wie derjenige, der behauptet, es sei nicht das gleiche. Man kann ganz ruhig behaupten, dass die Asvins nicht die Dioskouroi seien. Ebensowenig ist Indien Griechenland. Und doch können wir bei einer Prüfung ihres Wesens neben vielen entschieden griechischen oder vedischen Bestandtheilen gewisse Elemente erkennen, die beiden gemeinsam sind, und deren Vorhandensein sich nicht aus einem blossen Zufalle erklären lässt. Dass die Asvins

1) Myriantheus, Die Asvins, S. 46.

Zwillinge sind, dass sie eine schöne Schwester oder Freundin haben, dass sie weisse Rosse besitzen, dass sie, sobald sie erscheinen, Licht und Sicherheit wiederherstellen, das alles beweist einen gemeinsamen Hintergrund für die Mythologien Griechenlands wie Indiens. Es kann ebensowenig auf einem blossen Zufalle beruhen wie die Thatsache, dass sie im Veda den Namen Divó nápâtâ und im Griechischen den Namen Διόσκοροι führen. Mir macht das alles den Eindruck von etwas Wirklichem und beinahe Historischem, von etwas, was ein für allemal gedacht oder gethan worden ist, was aus einer vor der arischen Trennung liegenden Zeit stammen muss. Wenn wir lesen, wie die Dioskouroi gegen Theseus Krieg führten, weil er — lange vor Paris — ihre Schwester Helena entführt hatte, oder gegen Idas und Lynkeus, die Söhne des Aphareus, denen Theseus versprochen hatte, Helena zur Bewachung in Aphidnai anzuvertrauen[1]), und wenn wir hören, wie die tapfern Zwillinge ihre pflichtvergessene Schwester mit Aithra, der Mutter des Theseus, im Triumph nach Athen zurückbringen, so fühlen wir, dass wir auf griechischem Boden weilen. Und wenn wir andererseits lesen, wie der alte Heilige *K*yavâna von den Söhnen des *S*aryâta geschmäht und mit Steinen beworfen und dann durch die Verheirathung mit der schönen Sukanyâ versöhnt wird, die sich als treue Gattin erweist und sogar den Versuchungen der göttlichen A*s*vins widersteht, so merken wir deutlich, dass wir uns in einer späten vedischen Atmosphäre befinden. Allein das hindert uns nicht, hinter diesen beiden Geschichten eine gemeinsame, wenn auch sehr ferne Vergangenheit zu erkennen. So lassen sich die von verschiedenen Gelehrten geäusserten Ansichten über den ursprünglichen Charakter der A*s*vins wohl vereinigen, und wir sehen wieder einmal, wie Recht Yâska hatte, wenn er die A*s*vins einfach dadurch definirte, dass er ihnen ihren Ort und ihre Zeit zuwies. Sie weilen im Himmel, sagt er, und sie erscheinen

1) Aphidnai hat man als Ahidanâ erklärt, gebildet wie Echidna; allein das ist sehr unsicher.

nach Mitternacht, wenn das Licht langsam die Finsterniss verdrängt. Dieselbe Idee drückt Rv. X, 61, 4 aus: »Ich rufe euch an, o Asvins, wenn die schwarze Kuh (die Nacht) sich bei den rothen Kühen niederlässt«, d. h. am Morgen, wenn die Nacht von den röthlichen Wolken im Osten umgeben wird. Da sie Zwillinge, zwei, sind, wenn auch unzertrennlich, so müssen sie etwas diesem Charakter Entsprechendes repräsentiren, und das kann nur das Nychthemeron (Dyunisam) gewesen sein, Tag und Nacht, als eins gedacht und doch dem Wesen nach zweifach. Daher werden die Asvins nicht nur am Morgen angerufen, sondern auch am Abend; vgl. Rv. X, 40, 4, Yuvâ'm . . . doshâ' vásto*h* havíshâ ní hvayâmahe, »Wir rufen euch mit Opfern an bei Nacht und bei Tag«. Siehe auch Rv. X, 40, 2. Wenn wir nur einmal ein oder zwei persönliche handelnde Wesen hinter diesen sichtbaren Erscheinungen des Tages und der Nacht annehmen, dann können diese beiden Wesen wirklich jegliche Natur haben, die die verschiedenen Gelehrten, einheimische wie europäische, den Asvins zugeschrieben haben. Sie können die handelnden Wesen »hinter den der Morgenröthe vorangehenden Lichtstrahlen« (Lassen) gewesen sein, sie können »Morgen- und Abendstern« (Benfey), »die ersten Boten des Lichts« (Roth), »das Zwielicht« (Myriantheus), ja sogar »das Doppelgestirn der Dioskouroi« (Weber) gewesen sein. Jede einzelne dieser Erscheinungen kann von Zeit zu Zeit unter dem Einflusse der Asvins gestanden haben, wenn auch ohne Zweifel die eine weniger leicht als die andere. In gewissem Sinne können, wie wir gesehen haben, sogar Indra und Agni, bisweilen yamau oder Zwillinge genannt, mit den Asvins identificirt werden[1]); ja, es mag scheinen, als ob sogar Mitra und Varu*n*a dann und wann die den Asvins zukommenden Funktionen ausübten[2]). Man mag das eine unbestimmte, verschwommene Erklärung der Mythologie nennen; allein gerade deshalb ist sie eine bessere Er-

1) Rv. I, 109, 4.
2) Athv. III, 4, 4.

klärung als eine andere, die die Thätigkeit der mythologischen Wesen auf ein kleines Gebiet, auf eine specielle Geburtsstätte beschränken würde. Gewiss, alle Devas müssen aus einem kleinen Neste stammen; allein bald haben sie sich aufgeschwungen und sind davon geflogen in die weite Ferne.

Mitra mag ursprünglich nur ein Name der Sonne gewesen sein; im Veda ist er aber weit mehr als ein blosser Repräsentant der Sonne. Er übertrifft den Himmel an Grösse, die Erde an Fülle der Nahrung; er erhält alle Götter (Rv. III, 59). Apollon hatte zweifellos denselben solaren Ursprung, aber schon zu Homers Zeit war er nicht mehr ein blosser Sonnengott, und welche Kluft liegt zwischen ihm und Helios, den gerade sein Name stets in viel engeren Grenzen hielt. Indra muss, da sein Name mit indu zusammenhängt, sicherlich zuerst ein Gott, der regnen liess, gewesen sein; bald aber wurde er der starke, kampfbereite Gott, der alles verrichtete, was Kraft erforderte, der den Felsen oder den Stall der Nacht öffnete, um die Kühe des Morgens zu befreien, der die Wasser- oder Lichtströme aus den Himmelsfelsen, d. h. den Wolken, schlug, der alle Dämonen der Finsterniss tötete, wenn sie das Licht oder den Regen zurückhielten, der die Morgenröthe und die Sonne aufgehen liess, der an der Spitze der Maruts alle Feinde besiegte und die dürstende Erde mit Regen erquickte. Wie anders dagegen Par*g*anya, der wiederum hauptsächlich wegen der durchsichtigen Bedeutung seines Namens für viele vedische Dichter der blosse Agens hinter der Regenwolke blieb.

Rudra und die Rudras.

Bisweilen können wir sehen, wie derselbe Name, das ist, derselbe Gott, in einer Form seine ursprüngliche Natur bewahrt, während er in einer andern grössere Dimensionen und eine weitere Bedeutung annimmt. Die Maruts sind deutlich die Sturmgötter. Dasselbe sind auch die Rudras; die beiden Namen werden oft mit einander vertauscht. Während wir

aber keinen Marut im Singular haben (das würde Indra sein), haben wir einen Rudra, und dieser Gott hat einen ganz selbständigen Charakter angenommen. Die Rudras sind furchtbar; die gleiche Eigenschaft kommt dem Rudra zu. Die Rudras reissen die Felsen, die Wolken in Stücke; Rudra herrscht auf den Bergen; er wird zum Berggotte und hat in späterer Zeit, als er den Namen *S*iva angenommen hat, die Pârvatî, die Berggöttin, zur Gemahlin. Dass der Sturm als der Entführer der Seelen der Verstorbenen gilt, wissen wir aus der germanischen und aus andern Mythologien. Die Seele dachte man sich als Wind und nannte man Wind (spiritus); daher konnte man sich die Seelen als im Winde befindlich denken, und der Herr der Winde konnte so zum Führer der Verstorbenen (ψυχοπομπός) werden. Es liegt also nichts Ungewöhnliches darin, dass die Maruts und Rudras mit den Seelen der Verstorbenen in Verbindung stehen. Alle Eigenschaften Rudra's, sowohl die furchtbaren als auch die wohlthätigen, scheinen sich mir ganz natürlich aus der Natur der Maruts und Rudras zu ergeben, wenn es auch möglich ist, dass lokale Kulte ihnen den Stempel der Götter wilder Stämme aufgeprägt haben. Die vedischen Hindus waren nicht alle Vasish*th*as, und selbst Vasish*th*a verstand wilde Flüche auszustossen. Die menschliche Natur birgt ein Element, das nach einem furchtbaren Gotte verlangt, und dies Verlangen fand in der Verehrung Rudra's oder *S*iva's seine volle Befriedigung.

Rudra als *S*iva.

Der grausige Kult *S*iva's und seiner Gattin darf nicht als eine rein moderne Erfindung angesehen werden, wenn sich auch im vedischen Ceremoniell keine Spur davon findet. Zu der Zeit, als Hiuen Tsiang friedlich von China nach seinem Heiligen Lande pilgerte und eine Beschreibung von Indien gab, die einen fast glauben macht, es sei von Heiligen und Philosophen beherrscht und ganz in die Metaphysik der Religion

versunken gewesen, zu derselben Zeit, im siebenten Jahrhundert n. Chr., entwirft uns Vâkpati, der Verfasser des Gaüdavaho, ein ganz anderes Bild. Er berichtet uns, wie der Kult der Pârvatî, der Gemahlin des *Siva* oder Rudra, schon damals wirklich war: —

»Die Thür ihres Tempels war mit dem Blute der dargebrachten Opfer befleckt. Um den Hals trug sie eine Kette von Menschenschädeln. Menschenfleisch wurde des Nachts in der Nähe ihres Tempels feilgehalten zum Verkaufe an diejenigen, die es ihr opfern wollten. Schackale umschwärmten den Tempel, gierig nach dem umherliegenden Fleische und Blute. Wenn ein Menschenopfer dargebracht wurde, eilten die Frauen der Kolis herbei, um den Anblick des Opfers, während es geschlachtet wurde, zu erhaschen. Täglich wurden Opfer vor der Göttin geschlachtet, und Ströme von Blut flossen aus den Tempelthoren[1].«

Das war aus dem vedischen Rudra und seiner Gattin, der Rodasî, geworden, deren ursprüngliche Bedeutung (Blitzstrahl) noch zu Vâkpati's Zeit unvergessen war.

Der Blitz Rudra's ist im Veda nicht unbekannt. Nur wenige Lieder an ihn sind uns erhalten; sie sind alle in den Sacred Books, Bd. XXXII, übersetzt. Dort lesen wir, Rv. VII, 46, 3: »Möge dein Donnerkeil, der, vom Himmel gesandt, die Erde durchfährt, an uns vorübergehen.« Er kann nicht deutlicher als ein Sturmgott charakterisirt werden, als es in Vers 4 geschieht: »Triff uns nicht, o Rudra ... mögen wir dir nicht im Wege sein, wenn du wüthend dahin stürmest.« Er heisst thatsächlich der rothe Eber des Himmels, der glänzende rothe Stier, der Vater der Maruts, der wie seine Söhne, die Rudras, Pfeil und Bogen führt.

Allein es ist äusserst interessant, zu sehen, wie in andern Liedern nichts weiter von dem Sturmgotte Rudra übrig bleibt als seine Stärke, seine Eigenschaft als Reiniger — denn in tropischen Gegenden wirkt der Sturm reinigend — und, dadurch bedingt, seine Heilkraft. Die Sache liegt hier wie bei Apollon. Der

---

1) Gaüdavaho, ed. S. Pandurang Pandit, S. CIII.

Gott, der die Seuche sendet, kann auch die Heilung senden, und diese heilende Kraft Rudra's tritt allmählich so in den Vordergrund, dass thatsächlich gesagt wird, Rv. II, 33, 7, seine sanft streichelnde Hand heile und lindere, und er sei, wie Soma und die A*s*vins, ein Arzt, ja, der beste Arzt, fähig, sogar das Böse zu entfernen, das die Menschen begangen haben mögen (VI, 74, 3). Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, was moderne Ärzte uns sagen, dass die Bergluft die beste Medicin sei, oder dass was nicht durch Wasser geheilt werden könne, überhaupt nicht heilbar sei, um zu begreifen, weshalb Rudra, der Sturmgott und, im Verein mit den Maruts, der Bringer des Regens, von den vedischen *Ri*shis als der beste Arzt gepriesen wurde.

Yâska's Mythologie.

Wenn wir uns alles dies vor Augen halten, werden wir zugeben müssen, dass Yâska in der That grosse Einsicht bewies, wenn er sich damit begnügte, das ποῦ und πότε der vedischen Götter zu bestimmen, und annahm, alles übrige sei der Phantasie der Dichter überlassen gewesen. Bei den A*s*vins fügt er den örtlichen und zeitlichen Angaben über sie nichts weiter hinzu, als dass der eine Thau und Feuchtigkeit gebe, der andere Licht, dass der eine in der Luft wohne, der andere im Himmel, dass der eine das Verdrängen der Dunkelheit durch das Licht, der andere das Verdrängen des Lichts durch die Dunkelheit repräsentire, dass der eine madhya, der mittlere oder Indra, der andere der höchste oder Âditya sei. Er führt eine Stelle aus einem unbekannten Liede an: Vâsâtyo[1]) anya u*k*yate usha*h* putras tavânya*h*, »Der eine heisst Vâsâtya (nächtlich), der andere, o Ushas, dein Sohn«.

Ich glaube, dass sich diese sogenannte unwissenschaftliche

---

1) Vâsâtya, gebildet nach nâsatya, kommt nur hier vor, und ist eine Ableitung von vasâti, Nacht.

Methode Yâska's schliesslich als die wahrhaft wissenschaftliche erweisen wird; je weniger wir versuchen werden, den Ursprung der alten vedischen Götter und Helden zu specialisiren und das Gebiet ihrer Thätigkeit zu umgrenzen, um so näher werden wir dem Verständnisse jener ungefesselten Phantasien der alten Welt kommen, die in ihrer sogenannten Mythologie und ihren heiligen Büchern gesammelt sind.

Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten.

Bei dem Versuche, vedische Götter mit griechischen Göttern, die vedischen Asvins mit den griechischen Dioskouroi zu vergleichen, müssen wir natürlich darauf gefasst sein, neben Ähnlichkeiten auch Verschiedenheiten zu finden. Wir können unmöglich erwarten, dieselben Götter in Griechenland und in Indien zu treffen.

In den Namen der Morgenröthe im Sanskrit und im Griechischen, Ushas und Eos, ist nur ein Buchstabe der gleiche, und doch sind für das Auge des Grammatikers die beiden einfach identisch. Wenn wir nun anstatt der vedischen Sara*n*yû im Griechischen die Erinys finden, so dürfen wir nicht eine vollkommene Übereinstimmung in dem persönlichen Charakter der beiden in Griechenland und in Indien erwarten. Dass die Namen ursprünglich identisch waren, wird trotz kleiner Verschiedenheiten kaum geleugnet werden, ausser von Leuten, die sich einbilden, es sei wissenschaftlicher, lautliche Unregelmässigkeiten hervorzuheben, als zu zeigen, wie sie sich erklären lassen. Homer kennt noch den Namen nur einer Erinys, obwohl er auch von vielen spricht. Diese Erinys wohnt im Erebos, gerade wie Sara*n*yû am Ende der dunklen Nacht erscheint. Kein Wort könnte treffender das Wesen der Sara*n*yû bezeichnen als das Beiwort der griechischen Erinys, ἠεροφοῖτις, im dunklen Nebel wandelnd. Wenn Epimenides die Erinyes als die Töchter des Kronos und der Eurynome beschreibt, so sollten wir daraus lernen, mit welcher Freiheit Dichter und

Philosophen die alten Mythen behandeln konnten. Wir können allerdings in Kronos den alten postulirten Gott erkennen, ein passendes Substitut für Tvash*tri* oder gar für Dyaus, während wir in Eurynome einen Namen haben, der der Bedeutung nach dem der B*ri*haddivâ, der Gattin oder Tochter des Tvash*tri* im Veda, entspricht, und der in Griechenland der Mutter oder dem Urbilde der Charites beigelegt wurde. Vergessen wir auch nicht, dass selbst Aphrodite die Schwester der Erinyes genannt wird; Aeschylus spricht von ihnen als den Töchtern der Nacht, Sophokles als den Kindern des Skotos oder des Dunkels.

Die Frage, warum die Erinys in der griechischen Mythologie die Entdeckerin und Rächerin aller Verbrechen geworden sei, ist sicherlich nicht schwer zu beantworten. Wenn sie die ersten Strahlen der Morgenröthe repräsentirte, so konnte man leicht sagen, dass diese Strahlen alle die dunklen Thaten, die unter der Hülle der Nacht vollbracht waren, aufdeckten und offenbarten. Dass die Nacht die Mutter aller Verbrechen ist, war Hesiod und andern griechischen Dichtern wohlbekannt; warum sollte man sich also die frühe Morgenröthe nicht als die Enthüllerin und damit ipso facto als die Rächerin aller Unthaten gedacht haben?

Wenn die vedischen Dichter kaum wussten, weshalb die graue Morgenröthe Sara*n*yû hiess, so konnten die Griechen noch viel weniger die ursprüngliche Bedeutung ihrer Erinys ahnen. Im Veda haben wir indessen verwandte Worte wie sara*n*yú und sara*n*yati, und sie, offenbar zu der Wurzel sar, sich bewegen, gehörig, drücken die Idee der schnellen Bewegung oder des Fliegens aus. Man scheint sich die Sara*n*yû also zuerst als die laufende Morgenröthe gedacht zu haben, die forteilt, wenn ihre Zeit um ist und das Licht kommt, um den Platz, von dem sie vertrieben worden ist, zu füllen. Diese ganze Bedeutungsentwicklung vom Physischen zum rein Ethischen mag, ja muss, in sehr ferner Vergangenheit stattgefunden haben; allein es gehört wahrhaftig Muth dazu, zu behaupten, dass sie niemals stattgefunden habe, und dass

alle Ähnlichkeiten zwischen den Naturen und den Namen der Sara*n*yû und der Erinys, so viele man auch anführen mag, das Resultat eines blossen Zufalls seien, jener grossen Gottheit der Unwissenheit und Gleichgültigkeit.

Noch ein anderes, wenn auch ziemlich unbestimmtes, Kennzeichen der Natur der Erinyes mag hier erwähnt werden. Sie entstanden aus den Blutstropfen, die aus dem Körper des Ouranos in den Schoss der Erde fielen. Wir haben gesehen, dass dieselbe oder eine sehr ähnliche Art der Entstehung der Aphrodite zugeschrieben wurde, und ebenso der Urva*s*î, einer Göttin der Morgenröthe, die aus dem Samen des Mitra und Varu*n*a hervorging. Die Umstände mögen verschieden sein; der Grundgedanke scheint aber in allen Fällen derselbe gewesen zu sein, nämlich dass nach der Besiegung des nächtlichen Himmels (Varu*n*a oder Ouranos) einige Tropfen Blutes oder Lichtsamens von der Erde empfangen wurden und im Lichte von Göttinnen aufgingen, in denen wir Repräsentantinnen der Morgenröthe erkennen müssen.

Jedenfalls haben wir mit der Gleichung Sara*n*yû-Erinys den ersten Beweis dafür gewonnen, dass der Name und der Begriff der Erinys gemeinsames arisches Besitzthum waren und in ihren allgemeinen Umrissen vor der arischen Trennung bestanden haben müssen. Ich scheue mich, viel weiter zu gehen und in dem Pferdekopfe, den Erinys auf alten Gemmen zeigt, einen Rest der Pferdegestalt, die der Sara*n*yû zugewiesen wird, zu erkennen. Beweise dieser Art mögen sich mit der Zeit mehren; für den Augenblick müssen wir bei dem Versuche, das Wesen der alten Götter und Göttinnen aufzudecken, alle bildlichen Darstellungen bei Seite lassen[1]). Sie gehören offenbar einem ausschliesslich griechischen Boden an, und in der Periode der vedischen Mythologie, mit der wir es hier allein zu thun haben, ist keine Spur davon zu finden.

---

1) Milchhöfer, Anfänge der Kunst in Griechenland, und E. H. Meyer, Gandharven-Kentauren, S. 109.

Wir müssen uns mit Ähnlichkeiten in den allgemeinen Charakterzügen und mit mehr oder weniger genauen Übereinstimmungen in den Namen begnügen; Ähnlichkeit in der plastischen Darstellung können wir nicht erwarten.

Die Kinder der Sara*n*yû.

Wir müssen jetzt die Nachkommenschaft der Sara*n*yû prüfen, »die Zwillinge und ihre Freundin«, »die Beiden mit der Einen«, und ausfindig zu machen versuchen, ob irgend ein Bruder- oder Zwillingspaar in der griechischen Mythologie Spuren eines gemeinsamen Ursprungs mit der Nachkommenschaft der Sara*n*yû verräth.

Herakles und Iphikles.

Dass Herakles seinem Urprung und Wesen nach ein Sonnenheld ist, wird kaum noch von jemandem geleugnet, ausser von Leuten, die der Meinung sind, dass die Mythologie überhaupt keinen Ursprung habe. Dieser Herakles hatte einen Bruder, der nur eine Nacht jünger war als er selbst. Sein Vater war Amphitryon, der rechtmässige Gatte der Alkmene, während der Vater des Herakles Zeus war. Die Schlangen, die die Brüder in der Wiege töten sollten, — wir wissen, was diese Schlangen sind — wurden von Herakles erwürgt, während sein Bruder Iphikles sich vor ihnen fürchtete. Von Iphikles wissen wir wenig mehr als dass er seinen Bruder bei einigen seiner Abenteuer begleitete, und dass er lange vor seinem Bruder getötet wurde. Auch sein Name sagt uns nichts, und sein einziger Werth für mythologische Zwecke besteht darin, dass er uns den Zwillings- oder Halbbruder liefert, den wir in der Geschichte eines Helden wie Herakles mit Recht erwarten dürfen. Der Name des Herakles ist überraschend, wenn wir darin eine Andeutung seiner Beziehungen zu Here erblicken

wollen, denn Here war die Feindin des Helden, so lange er lebte. Nur wenn wir ein Fortleben der ursprünglichen Bedeutung von ἥρη, nämlich *svârâ, von svar, Sonne und Himmel, annehmen, können wir vielleicht eine gewisse Absicht in dem Namen des Ἡρακλῆς, als eines Himmels- oder Sonnenhelden, entdecken. In Alkmene, für Arkmene, dürfen wir mit Recht eine Ableitung von der Wurzel ἀλκ = Sk. ar*k*, scheinen, erkennen [1]). Ihr Vater Elektryon hat einen Namen, der von derselben Wurzel gebildet ist, von der Curtius richtig ἠλέκτωρ, einen Namen der Sonne, und ἤλεκτρον, glänzendes Metall und Bernstein, abgeleitet hat. Wir dürfen nicht weiter gehen und versuchen, den Tod des Vaters der Alkmene durch die Hand seines Schwiegersohnes Amphitryon mythologisch zu erklären. Die Sage enthält Elemente, die mythologisch klingen, wie z. B. das dem Amphitryon abgezwungene Versprechen, sich nicht der Alkmene zu nahen, ehe Pterelaos und die Taphier [2]) für die Ermordung ihrer Brüder bestraft wären. Auch die Sage, dass die Taphier, obwohl von Amphitryon bestraft, doch nicht gänzlich besiegt werden konnten, solange Pterelaos am Leben war, da Poseidon ihm ein goldenes Haar gegeben hatte, das ihn unsterblich machte, und dass eine der Töchter des Pterelaos, Komaitho, aus Liebe zu Amphitryon dieses goldene Haar (gewöhnlich als der letzte Sonnenstrahl erklärt) abschnitt, ist offenbar mehr mythologisch als historisch. Mit diesen Einzelheiten haben wir es indessen hier nicht zu thun; sie scheinen keinen weiteren Einfluss auf die Heraklessage zu haben, als dass sie erklären, wie es kam, dass Herakles der Erstgeborene von Alkmenes Kindern war und zwar von Zeus in der Gestalt des Amphitryon erzeugt, während Iphikles um eine Nacht jünger und von Amphitryon selbst nach seiner Rückkehr aus dem Kriege mit den Taphiern erzeugt war.

---

1) Nach einigen hiess ihr Bruder Alkmaion, was gewöhnlich von ἀλκή, Stärke, abgeleitet wird.

2) Der Name der Insel Taphos ist vielleicht von derselben Wurzel dah abzuleiten, die wir in Daphne gefunden haben, und die auch in θάπτω, ἔταφον, u. s. w., verbrennen, begraben, enthalten ist.

Amphitryon.

Der Name des Amphitryon hat eine Bedeutung analog dem vedischen pari*g*man, das bisweilen von den A*s*vins (Rv. I, 46, 14) und andern solaren Gottheiten, die sich am Himmel oder um die Erde herum bewegen, gebraucht wird[1]. Amphi würde herum bedeuten; die Wurzel würde tru sein, eine Nebenform von tar, reiben, bohren, drehen. So bedeutet z. B. τέρετρον Bohrer und τόρος Meissel; τόρνος ist Zirkel. Amphitryon mag daher einer der vielen Beinamen des Zeus gewesen sein, gerade wie pari*g*man ein Beiwort des Himmels oder des Dyaus ist (Rv. I, 127, 2, pári*g*mânam iva dyấm). Als das Beiwort zum selbständigen Namen wurde, musste Amphitryon an die Stelle des Zeus treten oder Zeus an die Stelle des Amphitryon, wie wir es in ihrer gemeinsamen Liebe zu Alkmene, der Glänzenden, beobachten können. Solche Möglichkeiten würden nicht viel Gewicht haben, wenn sie alleinständen; sie haben aber eine gewisse Bedeutung, wenn sie mit dem, was wir erwarten sollten, übereinstimmen. Angenommen, das Drama von den Zwillingen wäre seinem Ursprunge nach nicht solar, würde es nicht mehr als überraschend sein, dass mehrere von den Spieern sogar in diesen viel späteren und rein griechischen Variationen des Zwillingsmythus Namen bewahrt haben sollten, die sich mit solcher Leichtigkeit einer solaren Deutung darbieten? Wir haben kein Recht, mehr zu erwarten, und wir sollten daher das, was wir thatsächlich finden, nicht unterschätzen. Wenn alle diese Sagen thatsächlich Geschichte wären, nur leicht von der Dichtung verschleiert, so würde sich das Vorkommen dieser absichtlichen Namen unmöglich erklären lassen. Und erklärt müssen sie werden. Das geben selbst diejenigen zu, die der Ansicht sind, dass Herakles einfach ein Fürst von Theben war, ein Jüngling von grosser physischer Stärke, der deshalb der Sohn der Alkmene und der Enkel des

1) Rv. IV, 45, 1, ráthaa*h* pári*g*mâ divá*h*.

Alkaios genannt wurde, beides Namen, die von ἀλκή, Stärke, kommen sollen. Obwohl aber die allgemeinen Züge der Gestalt des Herakles seine wahre Natur deutlich genug zeigen, so wird es doch niemandem einfallen, zu leugnen, dass historische und lokale Elemente in den zahlreichen Sagen von diesem halbgöttlichen Helden enthalten sein mögen. Wir brauchen aber nur die Hauptereignisse in dem Leben des Herakles mit Ereignissen in dem Leben anderer Sonnenhelden zu vergleichen, um zu sehen, dass alle diese Bilder auf dieselbe Leinewand gestickt sind, wenn auch in verschiedenen Farben.

Perseus.

Nehmen wir z. B. Perseus, der nach einigen Berichten der Grossvater sowohl des Amphitryon als auch der Alkmene war, — in der Mythologie herrscht mehr Atavismus als irgendwo anders — und wir sehen, dass Perseus, ebenso wie Herakles, der Sohn des Zeus und einer Fürstin von Argos, der Danae, ist. Alles mögliche wurde versucht, um die Geburt des Perseus zu hindern, genau wie bei Herakles, ein Zug der Sage, der nur den Gedanken wiederspiegelt, dass der Geburt der Sonne ein Kampf zwischen Licht und Finsterniss, zwischen Tag und Nacht, vorausgeht, ein Kampf, den jeder beobachten kann, der Augen hat, zu sehen. Sowohl Perseus wie Herakles lebten eine Zeit lang als Diener, Perseus als der des Polydektes, Herakles als der des Eurystheus. Polydektes aber ist ein Name des vielumfassenden Hades, und Hades ursprünglich ein Name der nicht mehr sichtbaren Sonne, der Sonne, die im Westen untergegangen und, wie Yama, der Herrscher der unsichtbaren Welt, der Herr der Abgeschiedenen geworden ist.

Perseus, der aus dem Osten oder vom Berge Dikte im östlichen Theile von Kreta kam, wurde nach dem Westen gesandt, um das Haupt der Medousa zu holen; Herakles wurde nach dem Westen gesandt, um die goldenen Äpfel zu holen.

Perseus befreite die Andromeda aus der Gewalt eines Ungeheuers und vermählte sich mit ihr; Herakles erwarb sich seine Gemahlin Deianeira durch einen erbitterten Kampf mit Acheloos, der die Gestalt eines wilden Stieres angenommen hatte.

Solche Übereinstimmungen können weder historisch noch zufällig sein; sie lassen sich nur durch die Annahme erklären, dass die Schöpfer der griechischen Mythologie die Stoffe, die sie zur Ergötzung des Volkes zu Volksdichtungen verarbeiteten, einem gemeinsamen Schatze entnahmen. Daher finden wir ähnliche Sagen nicht nur in Griechenland, sondern auch in Indien.

Kar*n*a, der Sohn der P*r*ithâ.

Einer der grössten Helden im Mahâbhârata ist Kar*n*a. Als seine Mutter bezeichnet die Sage P*r*ithâ (Πέρση?), die Tochter des Königs Kuntibho*g*a. Sein Vater war der Sonnengott. Das Kind wurde nach der Geburt bei Seite geschafft und in einen Fluss geworfen, aus dem es aber, ähnlich wie Perseus von Diktys, gerettet wurde. Ein Diener und seine Frau zogen den Knaben auf. Seine Mutter, die durch die Geburt dieses Sohnes des Sonnengottes in keiner Weise gelitten hatte, wurde später die rechtmässige Gemahlin des Königs Pâ*nd*u. Dieser Ehe entsprossen keine Kinder; später aber wurde P*r*ithâ die Mutter der drei grossen Helden des indischen Epos, des Yudhish*th*ira, Bhîmasena und Ar*g*una, die, bezugsweise, die Söhne der drei Götter Dharma, Vâyu und Indra waren.

Wir sehen hier, wie frei die epische Dichtung mit den mythologischen Überlieferungen umgegangen ist. Und wir finden etwas Ähnliches in dem Mythus von Perseus. Denn während die alte griechische Sage berichtet, dass sich Perseus und seine Mutter Danae auf die Insel Seriphos retteten, erzählen römische Dichter, wie der Kasten, der Danae und ihren

Sohn enthielt, an die italische Küste getrieben wurde, wo Pilumnus sie zum Weibe nahm. Eine dritte Sage berichtet, dass sie mit zwei Söhnen, Argos und Argeus, den Kindern des Phineus, nach Italien gekommen sei und sich an der Stelle niedergelassen habe, wo später Rom gegründet wurde. Was in Italien und in Indien stattgefunden hat, kann auch in den ältesten Wohnsitzen der Âryas stattgefunden haben.

Wenn Prithâ als eine Nebenform von Prithivî oder Prithvî, einem Namen der Erde als der Breiten, angesehen werden könnte, so liessen sich dadurch vielleicht zwei griechische Namen erklären, der der Perse oder Perseis (vgl. πέρθω und πέρσις), die ebenfalls die Gattin des Sonnengottes, des Helios, war, und der ihres Sohnes Perses oder Perseus; auch die letztere Form des Namens kommt häufig vor, obwohl der Träger von dem Sohne der Danae verschieden ist. Was Persĕ in Persephone, Persephoneia oder Persephassa sei, ist eine schwierigere Frage.

Wenn die solare Natur des Herakles in seinen Beziehungen zu seinen verschiedenen Gattinnen und Sklavinnen — Alkmene ist seine Mutter — weniger hervortritt, so haben wir andererseits den Vortheil, dass wir von den Abenteuern in seinem späteren Leben viel mehr wissen, und diese Abenteuer lassen uns kaum im Zweifel darüber, mit was für einer Art von Mann wir es zu thun haben. Nur müssen wir darauf gefasst sein, neben einzelnen Arbeiten, die eine mythologische Erklärung gestatten, auch andere zu finden, die allen mythologischen Reagentien gegenüber versagen, und die daher zunächst wenigstens als historisch oder als reine Erfindungen angesehen werden müssen.

Die Arbeiten des Herakles.

Was immer auch die Zahl der sogenannten Arbeiten des Herakles ursprünglich gewesen sein mag, — ich glaube nicht, dass sie anfänglich viel mit den zwölf Zeichen des Thier-

kreises zu thun hatten — jedenfalls macht eine genaue Prüfung es zweifellos, dass jener Held seinem Wesen nach solar ist[1]. Seine Geburt ist ein genaues Abbild der Geburt des Apollon, nur in einer etwas niedrigeren Sphäre. Beide sind die Söhne des Zeus und einer menschlichen Heldin, der Leto, beziehungsweise der Alkmene. Here ist auf beide eifersüchtig, sogar noch ehe sie geboren sind; ja sie sucht die Geburt des Apollon zu verhindern, während sie die Geburt des Herakles wenigstens zu verzögern sucht. Unmittelbar nach der Geburt sendet sie in beiden Fällen Ungeheuer, um die Knaben zu töten, gegen Apollon den Python, gegen Herakles Schlangen. Es ist auch wohl zu beachten, dass, wie Apollon den Linos erschlägt, der als sein Nebenbuhler aufzutreten wagte, ebenso auch Herakles den Linos tötet, der sein Musiklehrer war. Wenn Herakles zur Sühne für die Ermordung seiner Kinder, die er in einem Anfalle von Raserei getötet hatte, der Lehnsmann des Eurystheus wird[2], so theilt er wieder das Schicksal des Apollon, der eine Zeit lang dem Admetos diente[3]. Dass Sonnenhelden in den Dienst eines andern treten, ist ein sehr gewöhnlicher Zug in der alten Mythologie. Wir finden Ansätze dazu in der Sage von dem peruvianischen Inka, der sich weigerte, die Sonne zu verehren, weil sie nicht frei sei, sondern Tag für Tag und Jahr für Jahr den ihr bestimmten Lauf zu vollenden habe[4]. Wir finden denselben Gedanken, in mythologischer Sprache ausgedrückt, in der Sage von Perseus, der dem Polydektes dient, und von Bellerophon, der in die Dienste des Königs von Lydien tritt, und noch mehr verdunkelt in der Siegfriedsage, wenn der Held als der Lehnsmann Gunthers, des Burgundenkönigs, auftritt. Es zeigt sich hier wieder, in wie verschiedener Weise derselbe Gedanke

---

1) Dies ist ausführlich von Decharme in seinem ausgezeichneten Werke »Mythologie de la Grèce« bewiesen worden; s. S. 480.

2) Oder Eurysthenes, wie Polydektes, ein Name des Hades.

3) Vgl. Adamastos, ein Name des Hades.

4) Natürliche Religion, S. 331.

verarbeitet werden kann, wie leicht er sich mit lokalen Umständen verbindet, und selbst mit wirklichen geschichtlichen Ereignissen, wie in der Siegfriedsage. Es kann uns das zugleich vor dem Versuche warnen, alles erklären zu wollen. Wir müssen uns damit begnügen, die Grundideen aufzudecken und die Umrisse eines Mythus zu zeichnen, und in der Heraklessage ist diese Grundidee offenbar der Kampf des Lichts in der Gestalt eines Helden gegen die Dunkelheit und alles, was mit ihr zusammenhängt, Drachen und andere Ungeheuer, wilde Thiere, giftige Dünste, Sturm und Regen, Wolken und Überschwemmungen. Wenn dieser Kampf in der Sage in bestimmten Gegenden Griechenlands lokalisirt erscheint, sei es nun in Argos, Arkadien, Elis, Thracien oder in der Nähe des schwarzen Meeres, so müssen wir darauf gefasst sein, lokale Elemente zu finden, und diese spotten natürlich aller mythologischen Erklärung.

I. Sehen wir uns zunächst die Feinde an, die Herakles zu besiegen hat. Der erste ist der nemeische Löwe, der im östlichen Theile des Peloponnes lokalisirt ist. Er ist ein Sprössling des Typhaon oder des Orthros und der Echidna und gehört daher zur Familie der finstern Mächte. Da Löwen im Peloponnes unbekannt waren, so wird meine schon 1855 geäusserte Vermuthung, dass der nemeische Löwe einer Missdeutung des alten Namens Leophontes, d. i. Deophontes = Sk. Dâsahantâ, seinen Ursprung verdanke, wahrscheinlich auch jetzt noch die Billigung derer finden, die mit dem Ursprunge mythologischer Namen und Personen vertraut sind.

II. Der zweite Feind ist die Hydra von Lerna, die wiederum im Peloponnes, nicht weit von Argos, lokalisirt ist. Auch sie war eine Tochter des Typhaon und der Echidna, also eine Schwester des Orthros und des Kerberos, alles Wesen von nächtlichem Ursprunge.

III. Das dritte Ungeheuer ist der Eber von Erymanthos in Arkadien. Der Eber ist oft ein Symbol des Gewitters. Im Veda wird Rudra, der Vater der Maruts, Varâha, der Eber, genannt. Dieser Kampf gegen den Eber führte zu einem

zweiten Kampfe gegen die Kentauren, aus welchem Herakles als Sieger hervorging. Diese Kentauren (φῆρες ὀρεσκῷοι λαχνήεντες) waren die Söhne der Nephele, der Wolke, und des Ixion. Die Namen einiger dieser Kentauren zeigen ihre Natur zur Genüge, z. B. Imbreus (Regner), Melanchaites (Schwarzhaar), Bromos (Donnerer), Eurytion (auch der Name des Hirten des Geryon), Petraios, Phlegraios, Pyretos u. s. w. In der griechischen Mythologie waren die Kentauren also zunächst Wolken- und Sturmgötter, was für Wandlungen sie später auch durchgemacht haben mögen.

IV. Die Stymphaliden oder die Vögel an dem See bei Stymphalos in Arkadien werden als die Nachkommenschaft des Ares bezeichnet. Die Sage von ihrer Vernichtung durch Herakles scheint rein lokalen Ursprungs zu sein.

V. Die Hindin auf dem Berge Keryneia in Arkadien wurde, obwohl sie unter dem Schutze der Artemis und des Apollon stand, von Herakles eingefangen. Es ist schwer, ihre Natur mythologisch zu deuten, wofern wir nicht in der Sage Bruchstücke eines in Arkadien lokalisirten und erneuerten lunaren Mythus erkennen wollen.

VI. Der Stall des Augeias oder Augĕas war in Elis. Augeias war der Sohn des Helios, und einer seiner Ochsen hiess thatsächlich Phaethon, was ein Licht auf ihre ursprüngliche Natur wirft. Wenn wir uns daran erinnern, dass in der vedischen Mythologie jeder einzelne Tag, wie er von den Mächten der Nacht und der Finsterniss entführt wird, als eine Kuh aufgefasst wird, die von *Vritra* in einem dunklen Stalle gefangen gehalten und von den verschiedenen Repräsentanten des Lichts daraus befreit wird, so werden wir es nicht für unmöglich halten, dass der Stall des Augeias, den ein Sonnenheld in seiner matutinalen oder vernalen Eigenschaft aufbricht, eben diesen Stall bedeutet. Allein es ist auch möglich, — weiter lässt sich nichts sagen — dass der Mist und der Schmutz in dem Stalle den Zustand andeutet, in dem sich, wie jeder, der Augen hat zu sehen, beobachten kann, Felder und Wälder am Ende des Jahres befinden, ehe die

Frühlingswinde die abgestorbenen Blätter wegfegen und die Sonne Wiesen und Hecken wieder verschönt.

VII. Den kretischen Stier hatte Poseidon dem Minos von Kreta geschenkt. Herakles brachte das wilde Thier, das der Sage nach Feuer spie, nach Mykenai und setzte es dann wieder in Freiheit.

VIII. Die Rosse des Diomedes, des Sohnes des Ares, frassen Menschenfleisch. Nachdem Herakles sie aus Thracien zu Eurystheus gebracht hatte, setzte er sie in Freiheit. Sie flohen zum Olympos und wurden von wilden Thieren zerrissen.

IX. Hippolyte, die von Ares einen goldenen Gürtel erhalten hatte, war eine der Amazonen. Die Namen dieser Amazonen, wie z. B. Aella (Sturm) und Kelaino (Schwarze), verrathen wieder wenigstens eine Seite ihres Wesens. In dem Kampfe gegen sie und bei der Gewinnung des Gürtels wurde Herakles von seinem Doppelgänger Theseus unterstützt, und nach diesem Siege ging er der Sage nach nach Troja.

X. Der letzte Kampf des Herakles fand in der Nähe des schwarzen Meeres statt. Herakles wurde nun durch seine Arbeiten über die den Alten bekannten Gegenden hinausgeführt, und das zeigt sofort ihren mythologischen Charakter. Die Insel Erytheia, wenn auch später mit Gadeira identificirt, war ursprünglich doch ein Name des fernen Westens, des rothen Sonnenuntergangs. Hier besass Geryones, ein Sohn des Chrysaor und der Kallirrhoe, eine grosse Herde von rothen Ochsen, gehütet von dem Schäfer Eurytion und bewacht von dem Hunde Orthros. Eurytion wird der Sohn des Ares und der Erytheia genannt. Herakles musste durch Europa und Libyen wandern und auf dieser Reise errichtete er seine beiden berühmten Säulen. Er traf mit Helios zusammen und empfing von ihm einen goldenen Becher, in welchem er über den Okeanos setzte. Nachdem er in Erytheia gelandet war, wurde er von Eurytion angegriffen. Herakles erschlug ihn und seinen Hund Orthros (zweiköpfig). Als Geryones (dreiköpfig) durch Menoitios, einen andern Hirten, der die Rinder des Hades hütete, davon benachrichtigt war, verfolgte er

Herakles; allein dieser tötete ihn an dem Flusse Anthemos mit seinen Pfeilen. Darauf machte sich Herakles mit seiner Beute in dem goldenen Becher auf den Heimweg und erreichte nach mannigfachen Abenteuern und nachdem er Alebion oder Albion und Derkynos, die die Rinder rauben wollten, erschlagen hatte, glücklich den Hellespont und endlich Mykenai, wo Eurystheus die Rinder der Here opferte.

XI. In acht Jahren hatte Herakles diese zehn Arbeiten vollendet, allein unter einem Vorwande forderte Eurystheus noch zwei andere, nämlich die Herbeischaffung der goldenen Äpfel der Hesperiden und des Hundes Kerberos. Die goldenen Äpfel befanden sich auf dem Atlas im Lande der Hyperboräer, jenseits der Grenzen der bekannten Welt. Diese Äpfel, die einst Ge der Here gegeben hatte, bewachte ein Drache, wieder ein Sohn des Typhon oder Typhaon und der Echidna. Die Hesperiden selbst heissen die Töchter der Nacht und des Erebos. Auf dem Wege dahin tötete Herakles den Kyknos, einen Sohn des Ares, Antaios, einen Sohn des Poseidon, Bousiris und seinen Sohn Amphidamas in Ägypten, Emathion, einen Sohn des Tithonos, in Arabien und endlich den Adler, der die Leber des Prometheus zerfleischte. Nachdem er den Prometheus befreit hatte, nahm er eine Zeit lang die Stelle des Atlas ein, während dieser für ihn die Äpfel holte. Als Herakles die Äpfel dem Eurystheus gebracht hatte, gab der König sie dem Herakles zurück, und dieser gab sie Athene mit der Bitte, sie nach ihrem alten Platze, nach Hesperia, zurückzuversetzen.

XII. Der letzten Arbeit, der Besiegung des Kerberos, ging der Hinabstieg in den Hades voraus. Hier hatte Herakles noch einmal einen Kampf mit einem Menoitios zu bestehen; er schlug ihn zu Boden und überlieferte ihn der Persephone. Endlich gelang es ihm, den Kerberos in der Nähe von Troizen ans Tageslicht zu ziehen. Später liess er ihn wieder frei, und Kerberos kehrte in den Hades zurück.

So schwierig, ja unmöglich es auch sein würde, die Bedeutung aller dieser Arbeiten zu entdecken, so kann doch

niemand, der mit dem Geiste der alten Mythologie vertraut ist, daran zweifeln, dass in allen Herakles einen Sonnenhelden repräsentirt, eine Macht des Lichts und der Wärme, die gegen die Dunkelheit, sei es der Nacht, sei es der Sturmwolke, kämpft, und die schliesslich die Verkörperung der Tapferkeit und Tüchtigkeit wird, ein Vernichter des Bösen in jeglicher Gestalt (ἀλεξίκακος) wie Apollon oder Zeus, ein Bringer des Lichts und ein Aufrichter von Gesetz und Ordnung. Das genügt, und wir haben kein Recht, mehr zu erwarten.

Und wer waren seine Feinde? Noscitur ab inimicis ist eine gute Regel für den vergleichenden Mythologen.

Die Feinde des Herakles.

Seine Feinde sind Here, Ares, Poseidon und ihre Nachkommenschaft; seine Freunde Athene und Apollon. Typhon, Echidna, Orthros, Kerberos, Eurytion, Menoitios, Nephele, Nyx, Erebos und selbst Eurystheus, sie alle zeigen Spuren eines nächtlichen oder höllischen Ursprungs. Allein die ursprünglichen mythologischen Elemente, aus denen die Arbeiten des Herakles gebildet sind, haben beträchtliche Änderungen erfahren. Wir haben gesehen, dass der nemeische Löwe seinen Ursprung vielleicht nur einem Missverständnisse verdankt, und das Gleiche haben selbst alte Autoritäten für die Äpfel der Hesperiden behauptet. Da das griechische μῆλα sowohl Äpfel als auch Herden bedeutet, so nahm man an, dass Herakles [1], wie er die Herden des Geryones und des Augeias wegtrieb, so auch die Herden des Westens zu befreien hatte, Herden, die ursprünglich dasselbe bedeuteten wie die Kühe, die so oft in den vedischen Liedern erwähnt werden, nämlich entweder die von der Nacht geraubten Tage oder die Regenwolken, die von V*ri*tra, den Pa*n*is und anderen Mächten der Finsterniss gefangen gehalten werden und von Indra und andern

1) Herakles selbst heisst Melon und Meleios.

wohlbekannten Göttern des Lichts befreit werden müssen. Hier würde also ein Fall von Sprachkrankheit vorliegen, aber im engsten Sinne des Wortes und nicht in dem Sinne, in welchem ich die ganze Mythologie als eine Affektion oder ein Pathos der Sprache und des Denkens zu bezeichnen wagte.

Der goldene Apfel.

Eine andere Erklärung der goldenen Äpfel hat aber Mannhardt in seinen lettischen Sonnenmythen vorgeschlagen. Er zeigt hier, dass die Sonne nach ihrem Untergange ein goldener Apfel, der von einem Baume gefallen ist, genannt wurde. Das Zurückbringen dieses Apfels würde demnach ursprünglich das Zurückführen der Sonne vom Westen, wo sie verschwunden war, nach dem Osten, wo sie wieder aufgehen musste, bedeutet haben, eine Arbeit, die nur ein Sonnenheld, das heisst, ein halbmenschlicher Repräsentant der Sonne, verrichten konnte[1]). Wir dürfen nicht zu positiv sein, wenn wir die Räthsel der Mythologie zu lösen versuchen. Der allgemeine Charakter der Arbeiten des Herakles, wie ich ihn im Vorhergehenden erklärt, scheint mir indessen über allen wissenschaftlichen Zweifel erhaben zu sein, und was unbedeutendere Einzelheiten betrifft, so dürfen wir nie vergessen, dass die alten Erzähler sich ebenso grosse Freiheiten erlaubten wie heut zu Tage die Verfasser historischer Romane.

Die Hindin von Keryneia.

Es lässt sich wohl verstehen, wie man dazu kam, die Tötung von Löwen und Riesen und Räubern einem Sohne des Zeus zuzuschreiben, selbst wenn diese Thaten von einem Lokalhelden verrichtet worden waren, aber der Fang einer

1) Mannhardt, a. a. O. S. 103, 234.

Hindin scheint kaum das Eingreifen eines Herakles zu erfordern. Und doch besteht der Sage nach eine seiner grossen Thaten, die fünfte, in der Jagd nach einer Hindin. Allerdings ist es eine Hindin von besonderer Art, gerade wie es ein besonderes Elenthier war, dessen Fang sich als die härteste Aufgabe für Lemminkäinen erwies, ehe er die Jungfrau von Pohjola gewinnen konnte[1]. Es war eine Hindin mit goldenen Hörnern und ehernen Füssen, und Männer der Wissenschaft, von Aristoteles an (Poetik, XXV, 5), haben sich alle Mühe gegeben, Pindar der Unwissenheit zu zeihen, wenn er von einer Hindin mit Hörnern spricht (Ol. III, 31). Sie hätten indessen bedenken sollen, dass, wenn auch wirkliche Hindinnen wohl keine Hörner haben und am allerwenigsten goldene Hörner, ein Mythus doch die Freiheit hat, von goldenen Hörnern zu sprechen, und zu dieser Freiheit ebenso berechtigt ist wie zu den ehernen Füssen, die derselben Hindin zugeschrieben werden. Selbst noch in unsern Tagen haben gelehrte Zoologen thatsächlich ihre Zeit mit Versuchen verschwendet, zu beweisen, dass es eine Hirschart gebe, deren Weibchen Geweihe tragen, nämlich das Rennthier in Nordeuropa und Nordasien. Nun berichtet aber die Sage, dass Herakles auf seiner Jagd nach der kerynitischen Hindin nach dem Norden gekommen sei, und so hat man denn in dem Vorkommen dieser geweihtragenden Rennthierhindinnen eine Bestätigung für die Wirklichkeit der dem Herakles zugeschriebenen Arbeit sehen wollen. Andere haben zu zeigen versucht, dass es unnöthig sei, anzunehmen, dass Herakles auf seiner Suche nach der Hindin thatsächlich bis nach Norwegen oder Island vorgedrungen sei, da Rennthiergeweihe auch in den Pfahlbauten in der Schweiz entdeckt worden seien, oder, wie E. Nestlé bemerkt hat[2], in der Nähe der Quelle des Schussen, eines kleinen, in den Bodensee mündenden Flusses, ungefähr zwanzig Kilometer von der Donau oder dem Ister

1) Kalewala, Rune XIII, V. 29.
2) Academy, Dec. 1, 1894.

entfernt, dessen schattige Quellen Herakles auf seiner Fahrt nach der goldgehörnten Hindin erreicht haben soll.

Das alles zeigt, wie Mythen nicht behandelt werden sollten. Wir befinden uns doch sicherlich nicht mehr auf der Stufe der mythologischen Wissenschaft, wo man die Wiege des Jupiter auf Kreta entdecken zu können glaubte, oder den Palast des Priamos zu Hissarlik oder die Gebeine Arthurs auf der Insel Avalon. War Herakles wirklich nichts weiter als ein mächtiger Jäger vor dem Herrn, ein Grant oder Speke, der auszog, Löwen und Steinböcke zu schiessen, insbesondere Steinböcke mit ehernen Füssen und goldenen Hörnern? Die wesentlichen Punkte in dem Mythus von der Hindin bestehen darin, dass das Thier niemals müde wird, dass Herakles ihm ein ganzes Jahr lang folgen muss, dass es, endlich ermüdet, auf demselben Wege, auf dem es geflohen ist, nach Arkadien zurückkehrt und in einem Heiligthum der Artemis Schutz sucht. Herakles fängt es indessen am Ufer des Flusses Ladon und ist im Begriff, es zu töten, als Apollon und seine Schwester dazwischen treten und ihm das Leben retten. Wer an den echten Ton der Mythologie gewöhnt ist, kann unmöglich glauben, dass diese Hindin eine wirkliche Hindin gewesen sei, wenn es auch vielleicht schwer ist, mit Sicherheit zu bestimmen, was sie darstellt. Preller[1]) nahm an, sie bedeute den Mond, der von der Sonne gejagt und endlich bei den goldnen Hörnern, den cornua lunae, ergriffen wird. Hindin ist aber im Veda auch ein Name der Morgenröthe. Rv. X, 3, 2 lesen wir: K*r*ish*n*â'm yát énî[2]) abhí várpasâ bhû't, »als die helle (Hindin) die dunkle (Nacht) durch ihren Glanz besiegte«. Enî, als Femininum zu eta, bezeichnet zunächst allerdings nur etwas Hellfarbiges; allein bald wurde es der regelmässige Name für Hindin, und auf diese Weise entsteht gerade die Mythologie. Die Leute sagen das eine, aber man weiss, dass sie etwas anderes meinen. Wenn nun die Morgenröthe enî

1) Griechische Mythologie, II, 137.
2) Lies énî anstatt énîm.

genannt wurde, und wenn dies Wort zu gleicher Zeit Hindin bedeutete, was war natürlicher als dass man von einem Helden, der die Sonne repräsentirte, fabelte, er jage und verfolge die Morgenröthe (enî) und fange sie schliesslich ein, vernichte sie aber nicht gänzlich, sondern schenke ihr auf die Bitte des Apollon und der Artemis das Leben für einen neuen Tag? Die Sagen vom Monde und von der Morgenröthe fliessen oft zusammen, und wir brauchen nicht zu versuchen, etwas zu sondern, was wahrscheinlich in den ältesten Perioden der mythologischen Sprache nicht immer scharf geschieden war[1]).

Kerberos.

Zu den berühmtesten Ungeheuern, die Herakles besiegte, gehört Kerberos. Er stammte aus derselben Familie wie Typhaon, Echidna, Orthros, Eurytion, Geryones, Menoitios u. s. w. Sie alle sind Mächte der Finsterniss, nächtliche und höllische Mächte, die die Repräsentanten des Lichts immer wieder von neuem zu bekämpfen haben. Dass Kerberos ein Repräsentant der Nacht sei, und dass sein Name mit dem Namen der Nacht, *s*arvarî, zusammenhänge, war eine meiner ersten Entdeckungen auf dem Gebiete der vergleichenden Mythologie. Weber, Benfey, Aufrecht und andere adoptirten sie sofort. Ich hatte nicht behauptet, dass Kerberos *s*abala sei, wenn auch *s*abala mit *s*arvara zusammenhängt. Der Verlust des r ist auffallend; ich wies aber auf den analogen Fall *s*ârvara, dunkel, verderblich, und *s*âvara, niedrig, böse, hin. Ich wies auch auf Stellen hin, wo es von der Morgenröthe heisst, dass sie durch ihr Licht alles, was von der nächtlichen Dunkelheit gefärbt (tamasâ *s*ârvare*n*a digdhâni) war, wie gewaschen

1) In den lettischen Liedern begegnet uns ein Widder mit goldenen Hörnern, der die Sonne bedeutet; siehe Mannhardt, a. a. O. S. 243.

erscheinen lässt. Dass *s*arvarî in Indien als ein Name der Nacht gefasst wurde, geht aus Namen des Mondes wie *S*arvarîpati oder *S*arvarî*s*a hervor, Namen, die auch noch im späteren Sanskrit gebraucht werden. Seitdem ist viel neues Material zur Bestätigung meiner Vermuthung beigebracht worden, wie ich in einem Aufsatze über »Prof. Bloomfield's Contributions to the Interpretation of the Veda« in der Academy, Aug. 13, 1892, gezeigt habe. So heisst es z. B. in der Kâ*th*aka-sa*m*hitâ, XVII, 14, einfach, dass die beiden Hunde des Yama Tag und Nacht seien. Und im Kâ*th*.-brâhma*n*a, II, 9, lesen wir: »*S*abala, der gefleckte, ist der Tag, *S*yâma, der dunkle, ist die Nacht.« Hier müssen wir nun bedenken, — ich habe schon oft darauf hingewiesen — dass die göttlichen Repräsentanten aller Naturerscheinungen diese Erscheinungen in sehr allgemeiner Weise repräsentiren. So kann *s*abala, der gefleckte Tag, anstatt immer der Tag in all seinem Sonnenglanze zu sein, für den Anbruch des Tages stehen oder für das erste Morgengrauen, und dies letztere ist der Kerberos oder *S*arvara, den Herakles gerade bis ans Licht zieht und dann wieder in den Hades zurückgleiten lässt. Dasselbe gilt für Orthros oder V*ri*tra. Bisweilen repräsentiren diese beiden Hunde nicht nur Tag und Nacht, sondern sogar Sonne und Mond. Während in der griechischen Mythologie der Repräsentant des trüben Zwielichts in Kerberos fortlebte, erlangte in Indien der Hund, der den Morgen und die Morgensonne repräsentirte, eine viel grössere Bedeutung, und es geht aus den Stellen, die Bloomfield in seinen Beiträgen gesammelt hat, klar hervor, dass divya*h* *s*vâ, d. i. der himmlische Hund, später einfach die Sonne bedeutete. So lesen wir z. B. Athv. VI, 80: —

»Er (die Sonne) fliegt durch die Luft, herabschauend auf alle Wesen; wir wünschen mit havis dich zu verehren, (der du) die Majestät des himmlischen Hundes (bist),« oder wörtlicher, »Was die Majestät des himmlischen Hundes ist, unter der Form verehren wir dich.«

»In den Wassern ist dein Ursprung, im Himmel dein

Wohnsitz, inmitten des Meeres und auf der Erde deine Grösse. Was die Majestät des himmlischen Hundes ist, unter der Form verehren wir dich mit diesem havis.«

Aber auch der Mond hiess der himmlische Hund. *S*atapathabrâhm. XI, 1, 5, 1 lesen wir: »Er (der Mond) ist der himmlische Hund; er bewacht die Thiere des Opferers.« Wenn Sonne und Mond, Tag und Nacht, die himmlischen Hunde, die Hunde Yama's, des Todesgottes, genannt werden, so beruht dieser Gedanke offenbar auf der Thatsache, dass Tag und Nacht oder Sonne und Mond beständig nach Menschen ausspähen und sie endlich niederhetzen wie Hunde ihre Beute.

Wenn wir erst einmal wissen, dass die beiden Hunde Yama's Sonne und Mond waren, oder Tag und Nacht, auch Sabala, (gefleckt) und *S*yâma (schwarz) genannt, wie wir oben gesehen haben, so können wir die Stelle in der *Kh*ândogya-Upanishad (VIII, 13) verstehen, wo die Reise der Seele nach dem Tode beschrieben wird, und wo es heisst: »Von dem Schwarzen (*s*yâma) komme ich zu dem Gefleckten (*s*abala), von dem Gefleckten zu dem Schwarzen«, das ist, von der Sonne zum Monde und vom Monde zur Sonne. Sonne und Mond oder Tag und Nacht in ihrem regelmässigen Wechsel sind natürlich die Ursache des Todes. Nicht nur heisst die Sonne Tod (*S*at.-brâhm. II, 3, 3, 7) und ebenso das Jahr, weil es das Leben durch Tag und Nacht vernichtet, sondern Kâ*th*.-brâhm. II, 9 lesen wir auch: »Tag und Nacht sind die beiden Arme des Todes«.

Kann es nun etwas Natürlicheres geben, als dass im Griechischen Kerberos der Hund des Hades oder der Hund des Todes ist? Und können wir, wenn er Kerberos = *S*arvara heisst, daran zweifeln, dass Kerberos ursprünglich der Gefleckte und Graue bedeutete, und dass Kerberos und *S*arvara auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen?

Wenn die Gleichung *S*arvara = Kerberos auch nur in einem einzigen Buchstaben falsch ist, so gebe man uns die Lautregel, gegen die sie verstösst. Wenn aber Dr. Gruppe seine Zweifel hat, und wenn Professor Rohde erklärt (Psyche, S. 281), dass

die Gleichung schlecht gestützt sei, was sollen wir da sagen? Professor Erwin Rohde sagt, dass Kerberos bei Homer noch namenlos sei und erst bei Hesiod einen Namen habe. Aber das hatte ich selbst schon ausführlich erklärt. Und wenn man dieselben Einwände wieder und wieder macht und die Thatsache, dass sie eine Antwort gefunden haben, mit Stillschweigen übergeht, was sollen wir thun? Wiederholung ist kein Argument, aber auch Stillschweigen ist keins. Wie kann ferner die Thatsache, dass einige griechische Dichter den Kerberos als einen gutmüthigen und zahmen Hund betrachteten, beweisen, dass andere ihn nicht als gefährlich betrachteten? Herakles sah in ihm jedenfalls kein freundliches Thier, und der Ausdruck Κερβεροχίνδυνος Τάρταρος zeigt offenbar, dass er als gefährlich galt. Das alles erfordert ein sorgfältiges Studium und eine gewisse Kenntniss nicht nur des Griechischen, sondern auch des Sanskrit. Wer die aber besitzt, der wird kaum bezweifeln, dass Kerberos ursprünglich eine von den vielen Personificirungen der dunklen Nacht war, während diejenigen, die im Veda und im späteren Sanskrit von den beiden Hunden lesen, die unter den Menschen umherspähen und die Opfer des Todes fortschleppen, mit leichter Mühe den gemeinsamen Hintergrund entdecken werden, aus dem *S*arvara im Veda und Kerberos im Griechischen hervortraten.

Was die Sage von dem Kampfe des Herakles mit Kerberos bedeutete, was es heissen sollte, wenn er ihn aus dem Hades, wenn auch nur für kurze Zeit, heraufholte, das ist eine Frage, die auf jeden Fall schwer zu beantworten ist. Nichts aber scheint mir gegen die Annahme zu sprechen, dass die Sage aus einer sprüchwörtlichen Redensart entstand, dass die aufgehende Sonne mit der Dunkelheit der Nacht gerungen habe und sie in demselben Augenblick habe in den Abgrund zurücksinken lassen, wo sie selbst siegreich am Himmel emporgestiegen sei.

Ausser den berühmten zwölf Arbeiten bestätigen, glaube ich, auch noch viele andere dem Herakles zugeschriebene Thaten die Ansicht, die wir uns von ihm gebildet haben.

Er soll an der Fahrt der Argonauten, an der Kalydonischen Jagd theilgenommen haben, ja er soll das alte Troja belagert haben, lange vor der berühmten Belagerung, die die Ilias beschreibt. Das allein sollte zur Genüge zeigen, zu welcher Art von Belagerungen die Belagerung von Troja gehört, und was für Krieger es waren, die an ihr und an der Fahrt der Argonauten und an der Kalydonischen Jagd theilnahmen. Dass die Belagerung von Troja durch Agamemnon kein historisches Ereigniss war, wird sicherlich dadurch bewiesen, — wenn ein Beweis dafür überhaupt erforderlich wäre — dass die Belagerung auch andern Helden wie z. B. dem Herakles (Il. V, 640) zugeschrieben wird, und dass Helena von mehr als einem Liebhaber entführt wurde, z. B. von Theseus, sogar noch ehe sie die Gattin des Menelaos geworden war. Wer an Helena als historische Persönlichkeit glaubt, der muss, wie ich schon oben bemerkt habe, auch an ihre Brüder und an das Ei der Leda glauben, denn in diesen Dingen können wir uns nicht ein oder das andere heraussuchen. Das schliesst indessen durchaus nicht die Möglichkeit einer historischen Belagerung Trojas aus; sie zeigt sich uns aber in der Beleuchtung einer anderen Belagerung, die nicht im Bereiche von Hacke und Spaten liegt, sondern dem himmlischen Schauspiel angehört, das den Hintergrund so vieler Mythologie und so vieler epischer Lieder in Griechenland wie anderswo bildet.

Wenn wir es mit einem mythologischen Cyklus zu thun haben wie demjenigen, der sich um Herakles gruppirt, so dürfen wir niemals vergessen, dass die Identität der Namen in der griechischen und vedischen Mythologie durchaus nicht unbedingt erforderlich ist, um uns den wirklichen Hintergrund der arischen Mythologie erkennen zu lassen. Wir würden ihn erkennen können, selbst wenn die Götter und Helden überhaupt keine Namen hätten. Der Name ist indessen eine grosse Hülfe und gewährt dem Ausleger der Mythen ein ποῦ στῶ, wie es ihm nichts anderes gewähren kann. In unserem speciellen Falle sagt uns leider der Name des Herakles nicht viel; er

weist nur sehr allgemein auf Here hin, die durchaus nicht eine Freundin, sondern vielmehr die erklärte Feindin des Herakles ist. Wenn jedoch Here einem möglichen *Svârâ, einem Femininum zu Svar = Sol, entspricht, so repräsentirt sie offenbar den lichten Himmel oder die Atmosphäre, als Femininum gedacht, wie Sûryâ, während Herakles anfänglich die Pracht oder den Helden des lichten Himmels bedeutet haben könnte, in mancher Hinsicht sogar als ein menschlicher Reflex seines göttlichen Vaters Zeus. So können wir begreifen, warum die beiden, Zeus und Herakles, verschiedene Beinamen gemeinsam haben, wie z. B. Alexikakos, Olympios, Idaios u. s. w. Sie sind in der That in verschiedenen Fällen einfach verschiedene Vollbringer — der eine göttlich, der andere menschlich — derselben Thaten. Wenn aber dies auch richtig ist, so weit es sich um den allgemeinen Charakter des Gottes und des Helden handelt, so dürfen wir doch nicht erwarten, dass wir alle dem einen oder dem andern zugeschriebenen Thaten mythologisch erklären können. Wir wissen aus andern Mythologien, dass der alte und wahrhaft mythologische Grundstock beständig lokale, historische und rein auf Erfindung beruhende Zusätze erhielt. Gerade der Abneigung, diese natürlichen Grenzen der mythologischen Deutung anzuerkennen, fallen so viele Misserfolge in der etymologischen Zerlegung und in der mythologischen Deutung zur Last; man hat versucht, zu erklären, was seiner ganzen Natur nach aller Deutung spottet.

Die Beiden mit der Einen.

Sehen wir uns nach weiteren Parallelen zu der alten Sage von »den Beiden mit der Einen« um, so haben wir zunächst ein paar andere Sagen von den eigentlichen griechischen Dioskouroi, Kastor und Polydeukes, zu prüfen. Wir finden ihre Geschichte im Peloponnes lokalisirt, wo Tyndareôs oder Tyndareos geherrscht haben soll. Dieser Tyndareos musste

natürlich wie alle Könige seinen Stammbaum haben. Er wurde als der Sohn des Perieres und der Gorgophone bezeichnet und als der Bruder des Aphareus, des Leukippos, des Ikarios (des Vaters der Penelopeia) und der Arene. Perieres war der Sohn des Kynortas (oder des Aiolos und der Enarete), Kynortas der Sohn des Amyklas, Amyklas der Sohn des Lakedaimon und der Sparte, Lakedaimon der Sohn des Zeus und der Taygete. So war das grosse Ziel erreicht und der Beweis geliefert, dass die Tyndariden von Zeus abstammten und Könige von Gottes Gnaden wären. Diese Genealogien weichen in den verschiedenen Quellen stark von einander ab, und sie verrathen ihre wahre Natur beinahe in jedem einzelnen Namen. Die Griechen glaubten, dass diese königlichen Ahnen den Gegenden, wo sie geherrscht, ihre Namen gegeben hätten. Das mag der Fall gewesen sein; wahrscheinlicher aber ist es, dass die Namen dieser Örtlichkeiten, Städte, Berge und Flüsse wie Amyklai, Lakedaimon, Sparte, Eurotas und Taygeton schon vor ihrer Zeit existirten und, wie es noch heute in Schottland geschieht, zu Personennamen gemacht und endlich in wirkliche Stammbäume geordnet wurden. An der Spitze steht gewöhnlich Zeus oder der Heros eponymos eines ganzen Volkes, wie z. B. Lelex, der Vater des Eurotas, der das alte Volk der Leleger in Lakonien, früher Lelegia genannt, repräsentirt.

Nachdem Tyndareos so mit einem göttlichen Stammbaum versehen worden war, wurde er als der Gatte der Leda bezeichnet und als der Vater der Helena, der Klytaimnestra, des Kastor und des Polydeukes. Auch hier giebt es verschiedene Versionen. Die älteste ist die im elften Buche der Odyssee enthaltene, wo Leda als Gattin des Tyndareos und als Mutter des Kastor und Polydeukes erscheint. Die Dioskouroi sollen nach jener Stelle gestorben sein, aber trotzdem das Vorrecht geniessen, ἑτερήμεροι zu sein, d. h. den einen Tag tot und den nächsten Tag lebendig zu sein. Einigen Traditionen zufolge waren die Dioskouroi und Helena die Kinder des Zeus und der Leda, und zwar zu gleicher Zeit geboren, entweder

alle drei aus demselben Eie oder Helena aus einem Eie und die Dioskouroi aus einem andern. Andere machen nur Helena und Polydeukes zu Kindern des Zeus, Kastor und Klytaimnestra zu Kindern des Tyndareos. Nach Pindar gebar Leda in derselben Nacht den Kastor und den Polydeukes; Kastor war der Sohn des Tyndareos, Polydeukes der des Zeus. Daher war nur Polydeukes unsterblich, Kastor aber sterblich, bis Polydeukes die Hälfte seiner Unsterblichkeit an seinen Bruder abgab. Die Sage, dass Zeus als Vater der Dioskouroi die Gestalt eines Schwanes annahm, lässt sich von rein griechischem Standpunkte aus schwerer erklären. Allein wir wissen, dass die vedischen Dichter von der Sonne als dem pataṅga, dem Vogel, oder als dem aru*n*a*h* supar*n*a*h* (*S*at.-brâhm. IX, 2, 3, 18), dem rothen Vogel, und selbst als dem ha*m*sa, der Gans oder dem Schwane, sprechen, und dass auch in andern Mythologien die Sonne ein Falke, ein Geier, ein rother Flamingo u. s. w. genannt wird. In Griechenland haben wir wenigstens den poetischen Ausdruck des Aeschylus, der die Sonne als Ζηνὸς ὄρνις bezeichnet[1]. Es ist indessen ganz wohl möglich, dass der Schwan wirklich erst durch das Ei eingegeben wurde, und die Auffassung der Sonne als eines Eies ist nicht nur natürlich, sondern auch in verschiedenen alten wie neueren Mythologien bezeugt. Das Weltenei wird in den vedischen Brâhma*n*as erwähnt; eine Ente, die am Morgen ein goldenes Ei und am Abend ein silbernes Ei (Sonne und Mond) legt, wird in den russischen Märchen, die Afanasieff gesammelt hat, erwähnt, und Mannhardt (a. a. O., S. 226) berichtet uns von einem mailänder Räthsel, das dieselbe Lösung hat: —

Pjöv pjöv
La gaijina fa l'oeuv.

'Es regnet, es regnet,
Die Henne legt ein Ei';

---

1) Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen, S. 233, Note.

d. h. wenn es abgeregnet, scheint die Sonne wieder. Nun haben wir gesehen, dass im Veda die Mutter der Zwillinge, Sara*n*yû, den Augenblick bedeutete, der zwischen dem Rückzuge der Nacht und der Wiederkehr des Morgens liegt, und aus dieser selben Vorstellung mag auch die das Schwanenei legende Leda hervorgegangen sein. In dem Falle können ihre Zwillinge nichts anderes sein als was die Zwillinge der Sara*n*yû waren, Tag und Nacht (Ahanî), Kastor und Polydeukes und ihre schöne Schwester, die strahlende Morgenröthe. Als die Zwillinge der Sara*n*yû treten die A*s*vins als die Freier der Sûryâ, der weiblich gedachten Sonne, auf; sie entführen sie gegen den Willen aller andern Götter. Die Entführung der Phoibe und der Hilaeira, der schönen Leukippiden, durch die Dioskouroi kann daher als ein sehr genaues Gegenstück zu der vedischen Sage betrachtet werden.

Wenn noch ein Zweifel über die Natur ihres Vaters Leukippos, Weissross, herrschen könnte, so würde die Thatsache, dass Leukippos, wie Phoibos, auch als der Liebhaber der Daphne galt (Paus. VIII, 20, 2), genügen, ihn zu beseitigen und seinerseits die Deutung des Namens Daphne als *Dahanâ, d. i. Ahanâ, Morgenröthe, zu beweisen.

Es ist sicherlich sehr verführerisch, Kastor und Polydeukes als Repräsentanten von Sonne und Mond zu fassen, wie Decharme es gethan. War aber der Mond in den Augen der Griechen jemals der Bruder der Sonne? Und war es möglich, zu sagen, dass der Mond jedesmal sterbe, wenn die Sonne erscheint? Die Beziehungen des Mondes zur Sonne sind so unsicher und so wenig geregelt, dass sie nicht leicht mythologischen Ausdruck finden. Ist es nicht viel wahrscheinlicher, dass die beiden Dioskouroi wirklich das waren, was die beiden A*s*vins waren, Tag und Nacht, Licht und Dunkelheit, oder die beiden Seiten der Sonne in ihrem täglichen Laufe vom Morgen zum Abend, aus dieser Welt zur nächsten Welt; der eine Zwilling unsichtbar in der niedern Welt, während der andere am Himmel herrscht, und beide (yamau) in Wirklichkeit doch nur eine Person, der Tag von vierundzwanzig

Stunden, bisweilen, wie es scheint, kollektiv Yama, der Zwilling, genannt?

Es giebt noch ein anderes Paar von Brüdern, die als die Vettern der Dioskouroi gelten, die Söhne des Aphareus, des Bruders des Tyndareos, bekannt unter den Namen Idas und Lynkeus, beides Namen, die Scharfsichtigkeit oder Glanz bezeichnen. Sie waren Nebenbuhler ihrer Vettern, und das wird auf verschiedene Weise erklärt. Der Hauptgrund scheint der gewesen zu sein, dass sie mit den Leukippiden verlobt waren, und dass Kastor und Polydeukes diese während ihrer Brautschaft entführten. In dem Kampfe wurde Kastor von Idas, Lynkeus von Polydeukes erschlagen. Sowohl von Idas (dem Sehenden) als auch von Lynkeus (dem Luchse) wird gesagt, er habe alles durchschauen können. Allein während ihre eigenen Namen dazu stimmen, gewährt uns der Name ihres Vaters, Aphareus, keine Hülfe. Vielleicht waren die beiden Apharetiden, wie einige vermuthet haben, nur eine lokale messenische Variation der lakonischen Dioskouroi, und daher ihr Streit wegen der Leukippiden, die beide als ihr Eigenthum beanspruchten. Allein das ist nur eine Vermuthung und kann unter den obwaltenden Umständen nicht mehr sein.

Ein wichtigeres Abenteuer der Dioskouroi ist ihr Kampf gegen Theseus, der ihre schöne Schwester Helena entführt und seiner Mutter Aithra in Aphidnai zur Bewachung übergeben hatte. Hier sehen wir die physischen Umrisse deutlicher durch den Nebel der Lokalsage durchschimmern. Helena ist sicherlich eine Göttin der Morgenröthe, die, wie wir gesehen, eine ganze Reihe von Sonnenhelden liebte und Gegenliebe bei ihnen fand, von ihnen entführt wurde und eine Zeitlang bei ihnen weilte, schliesslich aber zurückgebracht wurde, wenn die Zwillinge, Tag und Nacht, ihr Tagewerk vollbracht hatten und am nächsten Tage wieder in ihrer alten Heimath, im strahlenden Osten, erschienen. Dass ihr Name mit ihrer Natur als Morgenröthe übereinstimmt, werden wir später sehen; auch dürfen wir nicht vergessen, dass auch die

Namen zweier anderer, von Theseus entführter Heldinnen, Aigle und Phaidra, äusserst passende Namen für die strahlende Morgenröthe sind, zumal da Phaidra ausserdem die Tochter der Pasiphae (Aphrodite) ist und selber Pasiphaeia, allglänzend, genannt wird. Auch der Name der Mutter des Theseus, bei der Helena in Aphidnai wohnt, und die ihr später als Sklavin nach Troja folgt, ist nicht unpassend. Denn Aithra kann nur eine feminine Form zu Aither sein, dem heitern Himmel, aus dem man sich Sonne und Sterne aufgehen dachte, und der sehr wohl als der zeitweilige Hüter der Morgenröthe gelten konnte. Wir dürfen niemals vergessen, dass diese Namen und die Abenteuer der Dioskouroi, die uns erhalten sind, gewissermassen nur vereinzelte Felsblöcke sind, die sich aus einem gewaltigen Schneefelde hervorheben, und dass dieser Schnee, d. i. das Folklore, das sich seit Jahrhunderten angesammelt hat, weite Strecken des umliegenden Landes unsern Blicken verbirgt und stets verbergen wird. Wie die mythologische Landschaft des alten Griechenlands wirklich aussah, werden wir niemals völlig wissen. Hier und da können wir uns ein ungefähres Bild von ihr nach dem Anblicke machen, den uns der Veda gewährt, wo der Schnee noch nicht so tief wie in den übrigen arischen Ländern liegt. Einige glauben mythologische Landschaften gefunden zu haben, die noch ganz frei von allem Schnee sind, z. B. in Tasmanien oder auf den Andamanen. Vielleicht; warten wir aber geduldig, bis man durch sorgfältige Arbeit in der Heimat dieser sogenannten Ursöhne der Natur dasselbe Stratum entdeckt hat, das wir in der Heimat der Âryas finden. Reiche Goldfunde hat man uns seit Jahren versprochen; ich wüsste aber nicht, dass bis jetzt auch nur ein einziger Klumpen seinen Weg in unsere Münze gefunden hätte, um probirt und zu vollgültiger Münze geprägt zu werden.

Wir haben gesehen, weshalb die Asvins als Wohlthäter und Retter betrachtet wurden. Wir haben gesehen, warum sie im Veda als die Erretter gewisser Personen aus Wassersgefahr und Schiffbruch galten. Dieser Ruf muss ihnen geblieben

sein, denn auch in Griechenland galten sie als die Retter der Argo, und selbst noch in geschichtlicher Zeit hören wir oft, dass Schiffer, wenn ihr Schiff von einem heftigen Sturme umhergeworfen wurde, sie mit Gebet und Opfer um Hülfe anflehten. Ihre Gegenwart zeigte sich nach griechischem Glauben in dem phosphorescirenden Lichte nach einem Sturme.

Daraus erklärt sich vielleicht die angebliche Verwandtschaft zwischen den Dioskouroi und den Kabeiroi, wie sie hauptsächlich in Samothrake verehrt wurden. Beide wurden Ἄνακες und Μεγάλοι θεοί genannt, und mehr als ein Zug mag ihnen gemeinsam gewesen sein. Leider scheint mir der Ursprung der Kabeiroi selbst so geheimnisvoll und so unsicher zu sein, dass ich bei ihnen keine Hülfe für die Entzifferung der Abenteuer der Dioskouroi finden kann. Der Name der Kabeiroi ist aus jeder möglichen und unmöglichen Sprache hergeleitet worden, aus dem Hebräischen, dem Syrischen, Persischen, Ägyptischen, dem Sanskrit und dem Griechischen. Ich werde nicht noch eine neue Etymologie oder eine Hypothese über ihren Ursprung hinzufügen. Ihre Verehrung ist an so vielen Orten lokalisirt, in Lemnos, in Samothrake, Böotien, Ägypten, Phönicien, Pergamos, Macedonien und Etrurien, dass man sich versucht fühlt, eine wirkliche Propaganda der kabeirischen Mysterien sogar in historischer Zeit anzunehmen; von wo sie aber ausging und wo sie endete, wage ich nicht zu bestimmen. Der Name wird nicht nur von Göttern gebraucht wie Zeus und Dionysos und von Helden wie Dardanos und Iasion, sondern auch von den Priestern und Dienern dieser Götter.

Auf festerem Boden stehen wir, wenn wir die Beziehungen der Dioskouroi zu Helenâ prüfen. Ich kann nicht umhin, in ihrem Namen eine Wiedergabe des vedischen Saramâ zu sehen[1], und ich sehe in Saramâ einen der vielen Namen der Morgenröthe. Wir haben uns unsere Anschauungen von Helena so völlig nach der Ilias gebildet, dass wir die grössten

---

1) Siehe Bd. I, S. 105; II, S. 86.

Schwierigkeiten haben, in ihr eine ursprüngliche Göttin zu erkennen. Allein sie wurde thatsächlich noch in geschichtlicher Zeit von den Lakoniern als Göttin verehrt[1]). Ausserdem ist ihre göttliche Natur nicht nur durch die Sage bezeugt, dass sie die Tochter des Zeus war, sondern auch durch ein anderes Elternpaar, das Hesiod ihr zuschreibt[2]), Thetis und Okeanos. Auch Aphrodite heisst ihre Mutter, und sie wird sogar als die Tochter des Helios und der Leda bezeichnet. Wieder nach einer andern Angabe ist Nemesis ihre Mutter[3]). Die Sage, dass Zeus sie in verschiedenen Thierformen verfolgte, und dass sie schliesslich durch ihn die Mutter der Helena wurde, ist nur eine Wiederholung der Sage von Sara*n*yû, die von Vivasvat in der Gestalt eines Pferdes verfolgt wurde. In dieser Nemesis dürfen wir indessen nicht einfach die spätere ethische Göttin erblicken, sondern ihr physisches Urbild, Sara*n*yû. Daher heisst sie die Tochter der Nacht oder des Erebos und rächt im Verein mit den Erinyen alle schwarzen Thaten und gleicht alles Unrecht in der Welt aus. Wie nah verwandt Nemesis mit Leda und mit Helena ist, zeigt eine andere Sage, nach welcher Nemesis, die Geliebte des Zeus, ein Ei legte, das Leda fand, und aus dem die Dioskouroi und Helena geboren wurden. Gerade die Verschiedenheit dieser Sagen zeigt, dass allen ein und dasselbe Thema zu Grunde liegt, das Thema von der Morgenröthe und dem Tage und der Nacht, die aus dem goldnen Ei geboren werden, das die dahinschwindende Nacht legt, wenn sie von der Sonne ergriffen wird. Kann das alles auf blossem Zufall beruhen? Giebt es noch jemanden, der behaupten könnte, Helena sei ursprünglich eine schöne Prinzessin gewesen, die durch Paris, einen Prinzen von Troja, verleitet wurde, ihren

1) Isokrates, Helenae Encomium, 63.

2) Schol. Pind. Nem. X, 150; Decharme, S. 611, Note.

3) Die nahe Verwandtschaft der Aphrodite und der Nemesis zeigt vielleicht auch die Geschichte von Agorakritos, der seine Statue der Aphrodite durch eine blosse Änderung der Attribute in eine Statue der Nemesis verwandelte. Plin. H. N. 36, 4, 3.

Gatten Menelaos zu verlassen, und alles, was uns an ihre Natur als Göttin der Morgenröthe erinnert, von ihrer Geburt bis zu ihrem Tode, sei nichts als Einbildung? Denn vergessen wir nicht, dass Helena auch noch nach ihrem Tode Spuren ihres göttlichen Ursprungs bewahrt. Sie wird von Apollon nach dem Olympos geführt und lebt dort zusammen mit Wesen wie Here und Herakles. Andere berichten, dass sie auf den Inseln der Seligen oder auf der Insel Leuke (Licht) die Gattin des Achilles wurde, und wir wissen aus historischen Urkunden, dass sie in Lakonien noch bis in späte Zeiten verehrt wurde.

Meiner Ansicht nach giebt es kein Kapitel in der Mythologie, wo wir so deutlich den Übergang eines vedischen Morgenröthenmythus in eine epische Sage Griechenlands erkennen können, wie gerade das Kapitel von der Sara*n*yû (oder Saramâ) und den A*s*vins, das in das Kapitel von Helena und ihren Brüdern, den Διόσκοροι λευκόπωλοι, ausläuft.

Antiope.

Wir müssen uns jetzt von Sparta nach Böotien wenden und sehen, welche Form unsere Zwillingssage in Theben angenommen hat, in einer Stadt, die gewöhnlich den phönicischen Kadmos als Gründer beansprucht, die aber nach der Odyssee schon lange vor der Ankunft der phönicischen Kolonisten von den Zwillingen Amphion und Zethos gegründet und befestigt worden war. Die Thatsache, dass auch sie Dioskouroi genannt und als Reiter auf weissen Rossen dargestellt wurden, zeigt ihren Ursprung zur Genüge. Ihr Vater war Zeus, der keiner Erklärung bedarf, ihre Mutter Antiope. Dieser Name besagt nicht viel; nur können wir vielleicht in Anti eine Beziehung auf den Abend oder Westen erkennen[1]. Stephanus Byzantinus erklärt Antigoneia durch προσέσπερος. Ihr Vater

1) Im Sanskrit wird pratya*k* im Sinne von westlich gebraucht.

heisst Nykteus, was nächtlich bedeutet, und kaum als ein rein zufälliger Name ausser Acht gelassen werden kann. Diese Antiope, die Tochter des Westens, vielleicht eine Göttin des Abends oder der Dämmerung, empfing von Zeus ein Zwillingspaar. Sie musste vor der Wuth ihres Vaters aus Theben fliehen, und als sie nach Sikyon gelangt war, vermählte sie sich dort mit Epopeus. Nykteus tötete sich selbst, befahl aber seinem Bruder Lykos, an Antiope und Epopeus Rache zu nehmen. Das geschah, und Antiope wurde, wie Helena, von Lykos nach Theben zurückgebracht. Über ihre Verwandtschaft mit Lykos gehen die Berichte weit auseinander. Bisweilen wird sie seine Gattin genannt; er soll sie verstossen haben, als Epopeus sie verführt hatte, und auf dem Heimwege nach Theben, nach ihrer Verführung durch Epopeus und ihrer Verstossung durch Lykos, soll sie die Zwillinge, die von Zeus zu stammen beanspruchten, geboren haben. Wie die meisten dieser Zwillinge und Kinder des Zeus, wurden auch diese Söhne der Antiope von ihrer Mutter ausgesetzt, von einem Kuhhirten gefunden und aufgezogen und schliesslich von ihrer Mutter erkannt. Dann folgt die wohlbekannte Tragödie.

Antiope entfloh aus dem Gefängnisse, in welchem Lykos und seine zweite Gemahlin Dirke sie gefangen hielten; ihre Zwillingssöhne ergriffen Partei für sie; sie zogen gegen Theben, töteten Lykos und liessen Dirke von einem Stier zu Tode schleifen, eine Scene, die eine so mächtige bildliche Darstellung in dem Farnesischen Stiere zu Neapel gefunden hat. Ihr Körper wurde in eine Quelle bei Theben geworfen, die ihren Namen trägt. Von Amphion wird erzählt, dass er, als er zusammen mit seinem Bruder die Mauern von Theben baute, im Stande war, ähnlich wie Orpheus, durch die Musik seiner Leier, die ihm Hermes oder Apollon geschenkt hatte, die schwersten Steine zu bewegen. Zethos vermählt sich später mit Aedon (Nachtigal) oder mit Thebe, während Amphion die Niobe, die Tochter des Tantalos, heirathet. Aedon, auf Niobe, die Mutter von sechs Söhnen und sechs Töchtern, neidisch, will ihren

ältesten Sohn töten und tötet durch ein Versehen ihren eigenen Sohn Itylos. Von diesem Mythus giebt es verschiedene Variationen.

Man kann den Mythus von den Zwillingen Zethos und Amphion unmöglich verfolgen, ohne zu sehen, dass wir es auch hier nicht mit geschichtlichen Thatsachen zu thun haben, sondern vielmehr mit Naturereignissen, ausgedrückt in mythologischer Sprache. Gewisse Namen in der Sage sind klar, z. B. Nykteus, Nacht, Epopeus, der Zuschauer, die Sonne, Amphion, ἀμφίων, der Umlaufende (*parigman*), die Tagessonne, und Antiope, die Entgegengesetzte, der Westen oder die Dämmerung.

Von dieser Antiope, der Dämmerung, der Tochter der Nacht, konnte man wohl sagen, dass sie nach ihrer Flucht vor Epopeus, der Sonne des vorhergehenden Tages, und ihrer Vereinigung mit Zeus, dem strahlenden Himmel des nächsten Morgens, Zwillinge gebäre, einen neuen Tag und eine neue Nacht, und diese Kinder konnten als Töter des Lykos aufgefasst werden, des Wolfes, des bekannten Repräsentanten der Dunkelheit. Allein bei der Deutung dieser Einzelheiten muss stets grosse Unsicherheit herrschen. Die alten Mythenschöpfer und Dichter nahmen ein paar Namen und ein paar Redensarten, die in der Luft lagen; wenn sie sie aber zu Sagen verwebten, fühlten sie sich nicht an sie gebunden; sie waren nur darauf bedacht, den Geschmack ihrer Zuhörer zu befriedigen. Wollten wir versuchen, in all diesen Einzelheiten genau entsprechende Naturerscheinungen zu entdecken, so würden wir etwas versuchen, was der Natur der Sache nach unmöglich ist. Zahlreiche derartige Versuche sind gemacht worden. Preller sieht in Antiope den Mond, der im Winter verschwindet, und im Sommer mit Lykos, dem Lichte, zurückkehrt. Verschwindet denn aber der Mond im Winter? Sir G. Cox meinte, Lykos, das Licht, bringe Antiope, die Morgenröthe, zurück, nachdem sie von Epopeus, der Sonne, entführt worden sei. Solche abweichende Auslegungen hat man oft benutzt, um zu beweisen, dass der Glaube an einen

physischen Hintergrund der arischen Mythologie überhaupt ein Irrthum sei. In Wahrheit sollten sie aber alle wirklichen Gelehrten etwas ganz anderes lehren, nämlich dass die alten Mythen, ehe sie uns, selbst im Homer, erreicht haben, so frei und phantastisch behandelt worden sind, dass wir zufrieden sein müssen, wenn wir auch nur etwas wie ein paar, in eine prächtige normannische Mauer eingeschlossene römische Ziegel entdecken können. Wie das Vorhandensein solcher Ziegel genügt, um zu beweisen, dass Römer vor der normannischen Eroberung in England waren, so berechtigen uns Namen wie Dioskouroi, Leukippos, Erinys u. s. w. zu der Annahme eines älteren Stratums der mythologischen Sprache, auf dem die griechische, die römische und die vedische Mythologie aufgebaut sind. Wichtig ist vor allem der Nachweis einer rationalen Vergangenheit für die irrationale Mythologie. Wenn das zugegeben wird, — und ich glaube, dass das jetzt der Fall ist — so haben wir damit dasselbe gewonnen, was die Geologen durch den Nachweis gewonnen haben, dass viele Strata, die unstratificirt oder irrational zu sein schienen, in Wirklichkeit stratificirt und rational sind. Wenn man einmal zugegeben hat, dass hinter den vielen Zwillingssagen in der griechischen und in andern arischen Mythologien der alte Mythus von den Zwillingen Tag und Nacht steckt, so haben wir damit eine äusserst wichtige Periode des menschlichen Denkens zurückerobert; wir sind bestärkt in unserer Überzeugung, dass in der Entwicklung des Menschengeistes wie in der Entwicklung der Natur im Allgemeinen kein Bruch besteht, und dass hinter aller scheinbaren Unvernunft Vernunft, oder Ursache und Wirkung, herrscht und stets geherrscht hat.

Harmonia.

Die nächste Zwillingssage ist die von Dardanos, Iasion und Harmonia. Ihre Mutter ist Elektra, die Gattin des Korythos; ihr Vater aber ist Zeus. Oder, wie in andern

ähnlichen Sagen, der Vater des Dardanos und der Harmonia ist Zeus, der Vater des Iasion Korythos. Der Name der Elektra ist, wie wir oben gesehen haben, klar, und ich will nur noch hinzufügen, dass Eustathios sie thatsächlich Hemera, Tag, nennt. Sie bedeutete also ursprünglich den Morgen, und die von Zeus erzeugten Kinder des Morgens sind Tageszwillinge. Ihre Geschichte ist indessen so mit historischen oder lokalen Elementen vermengt worden, dass nur wenige Anzeichen ihres physischen Ursprungs übrig geblieben sind. Zwei solche Namen wie Elektra und Hemera würden jedoch genügen, die Bedeutung dieser Kinder zu zeigen. Dardanos ist in Korythos (Cortona) in Italien lokalisirt worden; er soll nach Phrygien ausgewandert sein und dort das Dardanische Reich gegründet haben, während sich sein Bruder in Samothrake niederliess. Der Name dieses Bruders, Iasion, variirt zwischen Î̆asion, Î̆asios, Î̆asos und Iâson. Diese Namen scheinen ein und denselben Ursprung gehabt zu haben; ihre Träger aber sind in der griechischen Mythologie gesondert worden. Jedenfalls müssen wir zwei unterscheiden, Iâson, den Sohn des Aison von Iolkos, und Iăsion, den Sohn des Zeus und der Elektra (Hemera), den Geliebten der Demeter. Ausserdem erscheint aber noch ein Î̆asos von Argos, der Sohn des Phoroneus, oder der Sohn des Argos oder der Sohn der Io, und verschiedene andere. Ich bezeichne im folgenden den Namen des Sohnes des Zeus und der Elektra durch ein kurzes ă, den des Sohnes des Aison und der Polymede durch ein langes â, und lasse die Suffixe unbestimmt. Iăsion, der Sohn des Zeus und der Elektra, war der Liebling der Demeter; Iâson, der Sohn des Aison und der Polymede, der Gatte der Medeia. Der Name Iăson und Iăsion entspricht genau dem vedischen Vivasvân, dem Namen der Sonne: ϝιϝασϝων, Ἰάσων oder Ἰασίων. Das könnte, wie wir gesehen haben, seine Vereinigung mit Demeter auf dem dreimal gepflügten Felde und die Geburt des Ploutos (Reichthum) als Frucht dieser Ehe erklären. Die Wanderungen des Iăsion und seines Bruders Dardanos von Italien oder Kreta

nach Samothrake scheinen auf Ereignisse ausserhalb des Bereiches der Mythologie hinzuweisen und hängen vielleicht mit der Ausbreitung der Mysterien der Demeter oder der Göttin des Ackerbaus zusammen. Was Harmonia betrifft, so können wir ihren Namen kaum von ἁρμόζω oder ἀραρίσκω im Sinne von Harmonie ableiten. Ich glaube vielmehr, dass er von derselben Wurzel stammt, die die Namen Saramâ, Helena und Hermes lieferte[1]), und dass er Morgen bedeutet. Harmonia wird nicht nur als die Tochter des Zeus und der Elektra bezeichnet, sondern auch als die des Ares und der Aphrodite; ja bisweilen wird sie, gewissermassen um jeden Zweifel über ihre Natur zu beseitigen, selbst Elektra genannt; Elektra aber wechselt, wie wir oben gesehen haben, mit Hemera. Ihre Hochzeit mit Kadmos war ein Fest für Götter und Menschen. Sie empfing einen von Athene gestickten Peplos und das berühmte, von Hephaistos verfertigte Halsband; Demeter schenkte ihr Korn, Hermes eine Leier. Das alles zeigt, dass sie keine gewöhnliche Sterbliche war, ein Fräulein Harmonia, wie Herbert Spencer sagen würde, sondern vielmehr eine Göttin, die bekannte Göttin des Glanzes und der Schönheit. Nach ihrem Tode wurden sowohl Kadmos wie Harmonia, ähnlich wie Helena, nach Elysion versetzt. Ihre mit Kadmos erzeugten Kinder waren Semele, die Mutter des Dionysos, Ino, die Mutter des Melikertes, Autonoe, die Mutter des Aktaion, Agaue, die Mutter des Pentheus, und Polydoros, der Vater des Labdakos.

Es ist eine sehr weit verbreitete Ansicht, dass wir in den Namen des Kadmos und einiger seiner Nachkommen Anzeichen einer phönicischen Einwanderung haben, und dass der Name des Kadmos und der seines Enkels Melikertes genügen, um dies zu beweisen. Das mag sein, wenn ich auch gestehen muss, dass meiner Ansicht nach den einzigen greifbaren Beweis für phönicischen Einfluss im kadmeischen Reiche die kadmeischen oder phönicischen Buchstaben bilden.

1) Harmonia = sarmanyâ, Hermeias = sârameya.

Hier sehen wir die Spuren von phönicischen Schulmeistern besser als in der alten Architektur Thebens oder in den Sagen von der Familie des Kadmos. Vergessen wir nie, dass in alter Zeit wie in der Gegenwart Religion und Mythologie gerade das letzte ist, was durch Fremde beeinflusst wird. Die blosse Möglichkeit einer persönlichen Berührung mit Fremden, einfachen Reisenden, Missionaren, oder selbst zahlreicheren Kolonisten, kann niemals beweisen, dass der einheimischen Denkart thatsächlich fremde Ideen eingepfropft wurden. Derartige Ideen, selbst wenn sie sich historisch nachweisen lassen, bleiben immer isolirt, wofern nicht eine vollständige Unterjochung einer Nation durch eine andere stattfindet, eine systematische Ausrottung einer alten Religion und ihre Ersetzung durch eine neue. Der Einfluss der phönicischen Religion auf die griechische Religion und Mythologie ist immer mehr ein Postulat gewesen als eine wirklich bewiesene Thatsache, mit Ausnahme einiger vereinzelter Fälle aus späterer Zeit, wo unzweifelhaft phönicische Götterbilder mit griechischen Götterbildern identificirt worden sind.

Bisher ist Zeus der Vater der Brüder oder Zwillinge gewesen. Allein auch andere Götter nehmen seine Stelle ein, wie z. B. Poseidon, der sich in Tyro, die Gattin des Kretheus, verliebte und mit ihr in der Gestalt des Enipeus, eines thessalischen Flussgottes, die beiden Brüder Pelias und Neleus erzeugte, während die andern Kinder der Tyro, Aison, Pheres und Amythaon, die Kinder des Kretheus waren. Ihre mit Poseidon erzeugten Söhne wurden wie gewöhnlich in diesen Sagen ausgesetzt und von einem Hirten gerettet. Pelias wurde von einer Stute mit dem Hufe geschlagen; Neleus wurde von einer Hündin gesäugt. Mannbar geworden, rächten sie ihre Mutter an ihrer Stiefmutter Sidero, die sich, wie Dirke, Grausamkeiten gegen ihre unglückliche Tochter hatte zu Schulden kommen lassen.

Nach dem Tode des Kretheus bemächtigte sich Pelias der Herrschaft und vertrieb seinen Bruder Neleus und seinen Halbbruder Aison aus Iolkos. Die Rache des Iâson, des Sohnes

des Aison, fürchtend, veranlasste er ihn, an dem Argonautenzuge theilzunehmen; nach der siegreichen Rückkehr der Argonauten aus Kolchis wurde er aber ermordet, das heisst, zerstückelt und gekocht, um von Medeia, der Gattin des Iâson, wieder verjüngt zu werden. Diese Sage liegt in einer ganzen Reihe von verschiedenen Fassungen vor; die ursprüngliche Natur des Iâson[1]) zeigt sich aber in verschiedener Weise, wie z. B. wenn es heisst, dass Here sich in ihn verliebte und von ihm über den Fluss Anauros, Enipeus oder Euenos getragen wurde.

Es liessen sich noch verschiedene Sagen derselben Klasse aus der griechischen Mythologie anführen. Die meisten sind sorgfältig gesammelt in Hahns Sagwissenschaftlichen Studien, einem Werke, das von Mythologen über Gebühr vernachlässigt worden ist. Er führt (S. 341) eine andere Parallelsage von Lykastos und Parrhasios aus Plut. Par. min. c. 36 an: —

»Phylonome, die Tochter des Nyktimos und der Arkadia, wurde, als sie mit Artemis zusammen auf der Jagd war, von Ares in der Gestalt eines Hirten geschwängert. Sie gebar Zwillinge, die sie aus Furcht vor ihrem Vater in den Erymanthos warf. Sie wurden in einem hohlen Baume ans Ufer getrieben; eine Wölfin warf ihre eigenen Jungen ins Wasser und säugte die Zwillinge. Da sah sie ein Hirt namens Tyliphos; er nahm sie mit sich und zog sie wie seine eigenen Kinder auf und nannte den einen Lykastos, den andern Parrhasios. Später bemächtigten sie sich der Herrschaft über die Arkader.«

Als Gewährsmann für diese Sage wird Zopyros Byzantios citirt; die Sage selbst ist aber so gewöhnlich, dass sie kaum eines Gewährsmannes bedarf.

---

1) Man stellte den Namen des Iâson zu ἰᾶσθαι, heilen, und ἰατρός und glaubte, dass er, wie Medeia, nach seiner Kenntnis der Heilmittel und Gifte benannt worden sei. Iatros war ein Name des Apollon. Der Anlaut ist besser überall als Vokal zu fassen.

Hahns Sagwissenschaft.

Hahn hat eine Anzahl dieser Geschichten in Form einer Tabelle zusammengestellt. Er zeigt, dass die Punkte, in denen alle oder doch die meisten übereinstimmen, die folgenden sind: 1. Hauptheld unehelich geboren; 2. Mutter, einheimische Königstochter; 3. Vater, ein Gott oder Fremder; 4. warnende Zeichen an einen Ascendenten; 5. daher Hauptheld ausgesetzt; 6. durch Thiere gesäugt; 7. erzogen bei kinderlosem Hirten-Ehepaar; 8. Übermuth des Zöglings; 9. Dienstbarkeit in der Fremde; 10. siegreiche Rückkehr und Zurückgehen in die Fremde; 11. Fall des Verfolgers, Herrschaftserwerb, Befreiung der Mutter; 12. Städtegründung; 13. ausserordentliche Todesart.

Die Beispiele aus der Geschichte mythologischer Helden, an denen er diese Punkte klar macht, sind genommen von 1. Argos (Perseus); 2. Argos-Theben (Herakles, Oidipous); 3. Theben (Amphion und Zethos); 4. dem Mynischen Thessalien (Pelias und Neleus); 5. Arkadien (Lykastos und Parrhasios); 6. Rom (Romulus und Remus); 7) Attika (Theseus); 8. Thidrekssaga (Wittich, Sächsischer Siegfried); 9) Wolfdietrichsage (Wolfdietrich); 10. Persien (Kyros); 11. Baktrien (Kay Chosrew); 12. Indien (Kar*n*a, K*r*ish*n*a).

Natürlich steht es allen Euhemeristen frei, zu behaupten, dass diese Ereignisse, nach allem was wir wissen, thatsächlich stattgefunden haben können, und ebenso können Ethnologen nach Belieben ähnliche Sagen bei wilden Stämmen sammeln. Wofern wir aber nicht den Ursprung dieser Wildensagen entdecken können, bringen sie uns auch um keinen Schritt weiter, während wir andererseits durch eine etymologische Prüfung wenigstens einiger der hauptsächlichsten mythologischen Namen der Âryas die Gedanken, die diese Namen eingaben, erfassen und die Naturerscheinungen, die jene Gedanken eingaben, aufdecken können. Dass diese Sagen oft historische Erinnerungen angezogen und absorbirt haben, lässt sich nicht

bezweifeln, und ich will auch nicht leugnen, dass vielleicht einige der hervorragendsten Namen falsch gedeutet worden sind. Aber auch so bleibt immer noch genug übrig, um zu beweisen, dass bei diesen Namen und bei diesen Sagen ursprünglich eine Absicht vorhanden war, und das ist für den Erforscher der Geschichte und Psychologie von der grössten Wichtigkeit. Nehmen wir z. B. die zuletzt erwähnte arkadische Sage; es würde doch sicherlich über das hinausgehen, was man mit Fug und Recht zugestehen kann, wollte man behaupten, das Vorkommen von Namen wie Nyktimos (Nacht) und Lykastos (Licht) beruhe auf einem blossen Zufalle.

Mundilföri.

Es wäre jedenfalls sehr angenehm, wenn wir überall Namen finden könnten, die so klar sind wie einige Namen in der Edda. Dort lesen wir, dass ein Mann namens Mundilföri zwei Kinder hatte, beide blond und schön, einen Knaben namens Máni und eine Tochter namens Sól, die mit Glenr vermählt war. Die Götter versetzten sie aus Neid an den Himmel, wo Sól die Rosse des Sonnenwagens lenken muss, während Máni den Mond leitet. Auch in der poetischen Edda hören wir von einem Mundilföri, dem Vater des Máni und der Sól, die täglich am Himmel die Runde machen und die Zeiten des Jahres bestimmen.

Wenn wir wissen, dass máni und sól die Wörter für Mond und Sonne sind, können wir kaum noch bezweifeln, dass Mundilföri, d. i. der Achsenbeweger, den Gott bedeutet, der bewirkt, dass die Welt sich um ihre Achse dreht. In Griechenland gehört diese einfache Phase der mythologischen Sprache der Vergangenheit an; es bleibt aber doch noch genug, um zu zeigen, dass sie einmal bestand, wenn sie auch später mit poetischen Phantasien oder romantischen Erfindungen, wie wir es nennen würden, überdeckt wurde.

Helios.

Unter ihrem gewöhnlichen Namen Sûrya oder Helios ist die Sonne nicht in dem Masse, wie man erwarten sollte, ein Anziehungspunkt für die noch losen Elemente der Mythologie geworden. Unter mannigfachen, mehr oder weniger verständlichen Namen hat die Sonne zweifellos eine wichtige Rolle in den Traditionen der Vergangenheit gespielt. Allein der Name Sûrya oder Helios scheint zu klar und zu verständlich gewesen zu sein, um grosse mythologische Metamorphosen zu gestatten. Während die griechischen Dichter uns eine Menge von Apollon und Herakles und anderen göttlichen oder heroischen Repräsentanten der Sonne zu erzählen haben, wissen sie von Helios wenig mehr zu berichten, als dass er der Sohn des Hyperion, des hoch oben Weilenden, und der Theia, der Leuchtenden, ist[1]. Wer Theia war, können wir leicht aus ihrer Stellvertreterin Euryphaessa ersehen. Wir können es kaum schon als Mythologie bezeichnen, wenn Helios als der Bruder der Eos, der Morgenröthe, und der Selene, des Mondes, erscheint. Dass Helios aus dem Ocean emporsteigt, den Himmel durchschreitet und durch die Thore des Westens wieder in den Ocean hinabsteigt, — das könnten auch unsere eigenen Dichter von der Sonne sagen, und wenn alte Dichter von einem Palaste des Helios im Osten und einem anderen im Westen oder von einem Stalle für seine Rosse fabelten, so ist auch das etwas, worin moderne Dichter ihnen ohne Bedenken folgen würden. Wie es zuging, dass Helios, nachdem er im Westen untergetaucht war, im Osten wieder zum Vorschein kam, war ein Problem, mit dem sich Homer und Hesiod nicht befasst haben; andere Dichter aber haben es gelöst, indem sie ihm ein goldenes Boot oder ein goldenes Bett gaben, auf welchem

1) Dieser Name Theia kann kaum durch gottgleich oder göttlich wiedergegeben werden, sondern zeigt vielmehr, dass die Leute, die diesen Namen gaben, sich noch der ursprünglichen Bedeutung von θεός und seines Zusammenhanges mit deva bewusst waren.

er sich allnächtlich um die halbe Erde herumtreiben lässt und dann am Morgen wieder im Osten erscheint. Die Sage, dass Herakles auf Helios mit Pfeilen schoss, bis er ihm ein goldenes Boot gab, um über den Ocean zu setzen und nach Erytheia zurückzukehren, zeigt die nahe Verwandtschaft, die zwischen dem Gotte und dem Helden besteht. Indessen alles das ist noch kaum Mythologie, und die wenigen Mythen, die von Helios handeln, nämlich dass er Rosse und Wagen besass und sieben Herden von Rindern hatte, jede aus fünfzig Stück bestehend, niemals mehr und niemals weniger, — diese Mythen sind so einfach, dass sie kaum der Erklärung bedürfen.

Sûrya.

Dasselbe gilt, wie wir sehen werden, von dem vedischen Sûrya. Verschiedene Lieder sind an ihn gerichtet, aber alles, was sie von ihm berichten, ist klar und durchsichtig, während, wenn dieselben Dinge von Sonnengöttern wie Savit*ri*, Mitra, Vish*n*u und andern erzählt werden, sofort der Nebel der Mythologie aufsteigt und oft die Züge des Gottes schwer erkennen lässt. Im Veda erscheint als Vater des Sûrya Dyaus (Himmel), seine Gattin ist Ushas (Morgenröthe); es heisst aber auch mit leicht verständlicher Metapher, dass die Ushas' (Plural) ihn geboren haben. Ob der Wagen, der Sûrya in Indien wie in Griechenland zugeschrieben wird, als ein Theil des gemeinsamen arischen Erbes oder als selbständige Erfindung in Indien und in Griechenland angesehen werden muss, lässt sich schwer entscheiden, weil der Gedanke an sich so sehr natürlich ist. Den Gedanken, dass Sûrya selbst ein weisses, von der Morgenröthe geführtes Ross war (*s*vetám náyantî sud*ris*îkam á*s*vam, Rv. VII, 77, 3), mag man vedisch nennen, wenn sich auch eine Andeutung desselben in den griechischen Leukippiden findet; die sieben röthlichen Rosse, die Haritas, die seinen Wagen ziehen, beweisen aber durch ihren Namen, dass sie vor der ersten Trennung der arischen

Stämme bekannt waren. Diese Rosse, die Haritas, sind im Veda weiblichen Geschlechts und heissen ghritấkî; ja, sie werden schon als Schwestern bezeichnet, genau wie die Charites in Griechenland. Wir haben im Veda ein langes Lied an Sûrya (Rv. X, 37), allein in dem ganzen Liede findet sich kaum ein einziger Gedanke, der, streng genommen, mythologisch genannt werden könnte.

Sûrya wird das Auge von Mitra und Varuna genannt. Er kann in weite Fernen schauen, doch heisst es bisweilen, dass die Regenmassen, die die Maruts senden, sein Auge trüben (Rv. V, 59, 5). Er ist, wie viele vedische Götter, der Sohn des Dyaus. Wenn er einmal mit seiner täglichen Fahrt begonnen hat, ist er nicht aufzuhalten. Man bittet ihn, zu scheinen und Krankheit und Schlaflosigkeit zu vertreiben, auch ein langes und glückliches Leben zu gewähren. Er wird goldhaarig (hárikesa) genannt und gebeten, seinen Freunden Reichthümer zu schenken. Er wird aber auch angerufen, die Sünde wegzunehmen und alle Schuld auf die Feinde, die seine Verehrer schädigen, zu laden. In VII, 60, 2 heisst Sûrya menschenäugig oder menschensehend, die guten und bösen Thaten der Menschen schauend. Er fährt mit seinen sieben Haritas aus dem Stalle über die Welt dahin; bisweilen heisst es aber, dass er wie ein Schiff durchs Wasser gezogen wird (Rv. V, 45, 10). Sonnenfinsternisse werden erwähnt, und der Dämon, der Sûrya angreift, ist Svar-bhânu (noch nicht Râhu); er wird schliesslich von Sûrya vernichtet, nachdem Atri die Sonne aufgefunden und wieder befreit hat (V, 40, 8). In einer poetischen Stelle (IV, 13, 4) lesen wir: »Du fährst dahin mit deinen schnellsten Rossen, dein Gewebe ausbreitend und abwickelnd das dunkle Tuch; die Strahlen des zitternden Sûrya verbergen die Finsterniss wie ein Fell in den Wassern.«

Ein leichter Ansatz zur Mythologie findet sich in I, 115, 2; 4, wo es heisst, dass Sûrya der Morgenröthe folgt wie ein Jüngling der Jungfrau, und dass, sobald er seine Rosse abschirrt, die Nacht ihr Gewand über die ganze Welt ausbreitet.

In Rv. I, 50, 4 wird Sûrya taráni, der Überschreitende,

genannt, ein Name, der später als eine gewöhnliche Bezeichnung der Sonne erscheint, und der uns, wie wir sehen werden, den Schlüssel zum Verständnisse eines anderen Namens der Sonne, T*ri*ta, der, welcher überschritten hat, gewährt. Im Atharvaveda ist oft von Sûrya die Rede, aber auch hier findet sich kaum etwas, was mythologischer Analyse bedürfte. Sûrya, heisst es, überblickt den Himmel, die Erde und die Gewässer. Er wird das einzige Auge alles Seienden genannt (XIII, 1, 45). Wenn die beiden Morgenröthen Sûrya's Gattinnen genannt werden (VIII, 9, 12), so wissen wir schon, was das bedeutet. Seine versengenden und todbringenden Strahlen werden in VII, 11, 1 erwähnt; das Licht Sûrya's verleihet andererseits aber auch Wissen, und so erklärt es sich, wie Ahanâ, die Morgenröthe, dazu kam, Athene, die Göttin der Weisheit, zu werden.

Rohita.

Im Atharvaveda finden wir einen neuen Namen eines Repräsentanten der Sonne, der im Rigveda nicht vorkommt, nämlich Rohita. Im Rigveda bedeutet rohita das Ross Agni's, der selbst Rohidasva, der Besitzer eines rothen Rosses, genannt wird. Im Atharvaveda ist Rohita indessen ein eigener Gott, der deutlich die Züge der Sonne und des Feuers aufweist, von einigen seiner Verehrer aber zum höchsten Range eines Gottes über alle anderen Götter erhoben worden ist. Dieser Rohita hat Himmel und Erde hervorgebracht (XIII, 1, 6), Himmel und Erde gefestigt (7) und das Licht und das Firmament erschaffen. Er schuf alles, was Odem hat, durch Regen (XIII, 1, 52), ja er war es, durch den die Götter Unsterblichkeit erlangten (7). Dass man ihn sich als die Sonne dachte, ersehen wir aus der Beschreibung, die von ihm gegeben wird: er steigt am Himmel empor, er füllt den Himmel und steht hoch am Firmamente, ein Weiser, der alle Formen erzeugt.

Da Agni in der Sonne weilt, so repräsentirt Rohita oft

auch gewisse Seiten Agni's; es wird auch ausdrücklich gesagt, dass er als Agni leuchte, und dass er der Mund des Opfers, das ist Agni, sei. Dass es auch einmal heisst (25), Rohita übertreffe Agni und Sûrya, braucht uns nicht zu überraschen. Übertrifft nicht Indra seinen Vater Dyaus? Und wird nicht fast jeder Gott gelegentlich einmal als der höchste gepriesen?

Selbstverständlich darf man nicht erwarten, dass alle neuen und besonderen Züge dieses Rohita sich auch in der griechischen oder anderen arischen Mythologien finden. Die allgemeinen Merkmale eines Sonnengottes sind indessen vorhanden, und wir brauchen uns nicht zu wundern, wenn wir einige von ihnen bei den Sonnengöttern Griechenlands wiederfinden.

Die dreifache Natur Sûrya's und Agni's.

Einer der hervorstechendsten Züge in der Natur Sûrya's, der Sonne, sowohl wie Agni's als des in der Sonne weilenden Gottes [1]) ist die Dreifachheit ihres Wesens, je nachdem sie den Aufgang, den Höhepunkt oder den Untergang der Sonne darstellen. Die Geburt der Sonne findet aus den Wassern statt, ihre Majestät offenbart sich im höchsten Himmel, im Zenith, ihre Ruhe ist wieder in den Wassern und jenseits der Wasser.

Im Atharvaveda (XIII, 3, 21) lesen wir sogar von drei Untergängen (nimru*k*), drei Aufgängen (vyush), drei Dunstkreisen (ra*g*as), drei Himmeln (div) und drei Geburtsstätten Agni's. Gewöhnlich werden diese drei Geburtsstätten Agni's als der Himmel, die Erde (Altar) und die Wasser (Wolken) erklärt (Rv. X, 45, 1), in Rv. I, 95, 3 als das Meer, der Himmel und die Wasser.

Eine ähnliche Eintheilung finden wir in Griechenland.

---

1) Athv. XIII, 3, 23, »Du, Agni, wenn entflammt, hast geleuchtet als Sonne am Himmel.« Tvám agne ... arká*h* sámiddha údaro*k*athâ diví.

Hier wird die ganze Welt in drei Reiche getheilt: der höchste Himmel, der dem Zeus gehört, das Meer, das dem Poseidon, und die Unterwelt, die dem Hades gehört, wobei zu bemerken ist, dass diese drei Söhne des Kronos ursprünglich drei Personificirungen des einen Zeus sind. Die drei Brüder heissen alle Kroniones, Ouraniones, ja sogar Olympier. So haben wir gesehen, dass während Zeus Ζεὺς Ὀλύμπιος genannt wird, Hades thatsächlich Ζεὺς ἄλλος oder καταχθόνιος und Poseidon Ζηνοποσειδῶν heisst.

Olympos.

Olympos, der Wohnsitz (δώματα) des Zeus und der meisten Mitglieder seiner Familie, war ursprünglich ohne Zweifel der Name des ungefähr 6000 Fuss hohen Gebirges an der nördlichen Grenze Thessaliens; später aber wird das Wort oft als Synonym von οὐρανός, Himmel, gebraucht. Leider hat man bis jetzt noch keine Etymologie für Ὄλυμπος gefunden. Curtius leitete es von λάμπειν, scheinen, ab; allein das ist nicht überzeugend. Curtius war stets ein besserer Kritiker als Erfinder von Etymologien[1]. Aber welchen Umständen auch der Olympos seinen Namen verdanken mag, jedenfalls war es seine Erhabenheit und Unzugänglichkeit, um derentwillen er als der Sitz des Zeus und der olympischen Götter betrachtet wurde, während andere Berge in Mysien, Lakonien, Elis, Lykien und Kypros wahrscheinlich erst nach dem thessalischen Berge den Namen Olympos empfingen.

Wurde Zeus nach seinem Wohnsitze auf dem Olympos

1) Lautlich liesse sich Ὄλυμπος oder Οὔλυμπος mit dem vedischen uloka, Weitblick, identificiren; u = o wie in ululo = ὀλολύζω, lu nasalirt = lum wie in λύγξ, und k = p. Allein die Etymologie von uloka selbst ist unsicher (Journ. Am. Or. Soc., Proceed. Bd. XVI, S. XXXV). Wenn wir *urvañk annähmen, liesse sich die Nasalirung erklären. Was die Bedeutung betrifft, so vergleiche Baldrs Wohnsitz Breiđablik.

Olympios genannt, so wurde er nach einem anderen Berge, Ida, dem bewaldeten Höhenzuge in der Troas, Idaios genannt; es giebt indessen auch eine Ida auf der Insel Kreta, die als der Geburtsort des Zeus galt. Wir wissen aber aus der Ilias, dass Zeus, um dem Schlachtfelde näher zu sein, vom Olympos nach der Ida ging, und sein Altar auf Gargaron, der höchsten Spitze der Ida, war weit und breit berühmt. Den Namen Idaios führt Zeus allein; er wird niemals seinen Brüdern, Poseidon und Hades, gegeben.

Poseidon.

Ida, wovon Idaios abgeleitet ist, hat seine appellative Bedeutung Wald beibehalten, und wir dürfen daher annehmen, dass Ida ursprünglich Waldland oder terra firma bedeutete. Bedenken wir ferner, dass der alte Name des Poseidon Potidan war, und dass verschiedene Namen dieses Gottes auf der Vorstellung beruhen, dass er beständig gegen das Land Krieg führe, das Land halte (γαιήοχος), das Land bewege (γαίης κινητήρ) oder das Land erschüttere (ἐνοσίχθων, ἐννοσίγαιος) u. s. w. Er heisst auch προσκλύστιος, der (die Küste) mit seinen Wogen Waschende. Wenn nun der Gott des Meeres auf die Griechen besonders durch seinen beständigen Kampf gegen das Land Eindruck machte, durch seine Übergriffe über das Land, wie sie in vielen Theilen Griechenlands und besonders an der überall von der See ausgehöhlten Küste der Troas[1]) sichtbar sind, liesse sich da nicht sein Name Potidas, Potidan, Potidaon als eine dialektische Nebenform von Poti + ịdaios erklären, der, welcher dem Waldlande nahe oder gegen das Waldland oder gegen Ida ist, eine Bildung wie προσάρκτιος, προσάντης u. s. w.? Ein solcher Name würde dem Ausdrucke πρόσγειος und ποτίγειος, in der Nähe des Landes befindlich, sehr

1) Über den Poseidonkult in der Troas, in der Nähe der Ida. siehe Gerhard, Griechische Mythologie, § 234, 2 a.

nahe kommen, ohne gerade den Begriff des Feindseligen in sich zu schliessen. Poseidons alter Name Potîdaios hat sich thatsächlich in dem Namen der Stadt Potîdaia, auf der Landenge der Halbinsel Pallene, erhalten; sie wurde später Kasandreia genannt, heisst jetzt aber wieder Potidaia und scheint ihren Namen dem Umstande zu verdanken, dass sie völlig der Gnade Poseidons preisgegeben ist. Dass Poseidon eine spätere Form von Potîdan ist, und nicht umgekehrt, ist ganz zweifellos, da sowohl verschiedene Inschriften als auch der geographische Name Potîdaia die Form Potîdan bestätigen. Zu Gunsten der Ableitung des Namens von ποσ-ειδ, entgegenschwellen, liesse sich προσκλύστιος anführen; allein das dürfte kaum Potidan erklären. Ein anderer Beiname des Poseidon ist ἐννοσίδᾱς, das, da es neben ἐννοσίγαιος vorkommt, darauf führt, in δᾱς einen Vertreter von γᾶς zu sehen. Der Name Potidas könnte demnach soviel wie ἀμφίγαιος sein. Allein bei dieser Etymologie würde das lange i und ei unerklärt bleiben. Ich fasse daher Potidaios als den Namen des Meeres, das beständig gegen das Land oder gegen Ida in Bewegung ist.

Wir sehen also, dass Zeus, Poseidon und Hades nur drei Ausdrücke für einen und denselben Gott sind, den Zeus des Himmels, den Zeus des Meeres und den Zeus der Unterwelt. Allein man darf nicht glauben, dass diese drei Götter einfach der Himmel in drei verschiedenen Manifestationen sind, oder die Sonne auf den drei Hauptpunkten ihrer Bahn, beim Aufgang aus dem Wasser oder unter der Erde hervor, im Höhepunkte des Himmels und beim Untergange in den Wassern des Westens. Es ist schwer, die lang vergessenen Gedanken, die zur Erschaffung der Götter und der Mythen über die Götter führten, wieder zu erwecken; doch sollten wir nie vergessen, dass Dyaus im Veda nicht mehr der blosse Himmel war, noch Helios die blosse Sonne, als die Götter in Griechenland systematisirt wurden und jeder einzelne seinen besonderen Platz zugewiesen erhielt. Zeus war schon lange zum Agens des Himmels geworden und damit zum Urheber aller wichtigen Einwirkungen des Himmels auf die Erde oder auf

die Menschen, ehe er Kronios oder Kronides, der Ewige, genannt wurde, ehe er einen Vater Kronos oder einen Grossvater Ouranos oder einen Urgrossvater Akmon zugewiesen erhielt, ehe er als einer von drei Brüdern betrachtet wurde, und ehe einem jeden von diesen Brüdern eines der drei Reiche der Natur zugetheilt wurde. Dieser Einfluss des Zeus auf die Menschen und die Natur bekundet sich sicherlich am mächtigsten in der Sonne, und in diesem Sinne mag man einige der hervorragendsten Thaten des Zeus Thaten der Sonne nennen; allein wer es auch gewesen sein mag, der die Herrschaft der Welt zwischen Zeus, dem Schleuderer des Donnerkeils, Poseidon, dem Schwinger des Dreizacks, und Hades, dem durch seine Tarnkappe unsichtbar gemachten Gotte, theilte, er hatte jedenfalls gelernt, sich Zeus und seine Brüder als Wirker, als Personen, als selbständige Götter zu denken. Die Behauptung, die drei Kroniden seien der Himmel unter drei verschiedenen Gesichtspunkten oder die Sonne auf den drei Punkten ihrer Bahn, würde daher ein Anachronismus sein; dass aber ihre tiefsten Wurzeln in die Gedanken hinabreichen, die die Wirkungen des Himmels oder die Manifestationen der Sonne eingaben, das ist die Überzeugung aller, die über die Entwicklung der Sprache, der Mythologie und der Religion nachgedacht und ihrem Werden in Indien und Griechenland oder in Afrika und Melanesien, bei den Höchsten der Hohen oder bei den Niedrigsten der Niedrigen, nachgespürt haben.

Trita und T*ri*ta.

Da Agni in vielen vedischen Liedern als der alter ego Sûrya's, der Sonne, erscheint, so können wir verstehen, warum er ebenso wie die Sonne so oft eine dreifache Natur zeigt. Die drei Schritte der Sonne, am besten aus dem Vish*n*umythus bekannt[1]), treten in den an Agni gerichteten

1) Rv. I, 154.

Liedern stark hervor. Aber neben den drei Schritten, d. h. dem Sonnenaufgange im Osten, dem Höhepunkte und dem Sonnenuntergange im Westen, finden wir noch eine andere dreifache Theilung, nämlich je nachdem das Sonnenlicht aufgefasst wird: erstens, als auf Erden weilend, besonders als das auf dem Herde unterhaltene und als Agni auf dem Altar verehrte Feuer; zweitens als die Sonne am Firmament, bisweilen als der Blitz; drittens als in das Meer tauchend und in dem unsichtbaren Abgrunde der Gewässer weilend.

Diese dreifache Natur Agni's oder Sûrya's muss schon vor dem Ende der Mantraperiode völlig anerkannt gewesen sein, denn wir finden zahlreiche Stellen in den Hymnen, in denen darauf angespielt wird. So sagt z. B. Rv. III, 26, 7 Agni von sich: arká*h* tridhấtu*h* asmi, »Ich bin der dreifache Glanz«. In X, 45, 1 lesen wir: »Agni wurde zuerst im Himmel erzeugt, zweitens von uns (von den Menschen auf Erden), drittens in den Wassern (den Wolken des Himmels oder den Wassern des Meeres)«. Es wird auch ein Quell erwähnt, aus dem Agni hervorgegangen sein soll; damit kann nur die Stelle jenseits des Horizontes gemeint sein, von wo das Licht der Sonne am Morgen aufzugehen scheint, dieselbe Stelle, die die alten *Ri*shis, wenn unsere Erklärung richtig ist, der Aditi, der unendlichen Göttin, zuwiesen.

Wir haben somit drei Lichter, je nachdem Agni, das Feuer, erscheint 1) auf Erden als das wirkliche, durch das Reiben von zwei Hölzern erzeugte Feuer, 2) als das Feuer am Himmel, d. i. die Morgenröthe, die Sonne und der Blitz im Gewitter, und 3) als das Feuer jenseits des Himmels, d. i. die Sonne nach ihrem Untergange im Wasser und ihrem Verschwinden in der unsichtbaren Welt.

Dieses letzte Licht der Sonne, wenn sie ihre Bahn vollendet hat und über die Enden des Himmels hinaus gegangen ist, wurde T*ri*ta (noch nicht Trita) genannt, wörtlich, überschritten habend, dahingegangen, untergegangen, von der Wurzel tar, später *trî*, überschreiten; man könnte es durch transitus wiedergeben. Bald wurde indessen dies t*ri*ta, überschritten habend.

— mag es nun regelmässiger oder unregelmässiger als das spätere tîr*n*a sein[1]) — als t*r*ita oder t*r*itîya, der dritte, aufgefasst und dann unregelmässig, in Analogie mit tri, drei, zu Trita verändert. Zu diesem ungrammatischen Trita, dem Dritten, wurde dann eine andere Gottheit Dvita, der Zweite, erfunden. Sie erscheint schon im Rigveda. Später, in den Brâhma*n*as, wird ihnen sogar noch ein Ekata, der Erste, hinzugefügt, ein grober Solöcismus. Über diese auf reiner Erfindung beruhenden Wesen Dvita und Ekata ist wenig bekannt; von Trita wird dagegen im Rigveda mancherlei erzählt, was vielleicht geeignet ist, auf die griechische Mythologie Licht zu werfen.

Was zunächst die Frage betrifft, warum die Sonne T*r*ita, d. h. dahingegangen, genannt wurde, so müssen wir uns daran erinnern, dass tara*n*i, ursprünglich ein Adjektiv, überschreitend, später zu einem bekannten Namen der Sonne geworden ist. Tarîyân bedeutet durch- oder überschreitend, und der Wanderer scheint mir ein ebenso passender Name für die Sonne zu sein wie muni, der Einsiedler. Sogar die Nacht heisst ein parivrâ*g*aka. So lesen wir z. B. Rv. V, 41, 12, dass Agni (ûr*g*â'm pâti*h* pâri*g*mâ) den Himmel schnell durchschreitet, nábha*h* tárîyân. Rv. VII, 63, 4 heisst es: Divá*h* rukmá*h* uru*k*ákshâ*h* út eti dûré-artha*h* tará*n*i*h* bhrâ'*g*amâna*h*, »Das Juwel des Himmels, das weithin schauende und fernhin reichende, erhebt sich, vorwärts schreitend, glänzend.«

Wir haben oben gesehen, wie das Verschwinden der Sonne im Veda metamorphosirt und häufig als ein in die Grube Fallen gewisser Helden dargestellt wurde, die die untergehende Sonne repräsentirten, und die von den A*s*vins, den Repräsentanten des Tages und der Nacht, gerettet wurden. Ebenso heisst es nun auch von Trita, dass er in eine Grube fiel (Rv. I, 105, 17), und dass er von B*r*ihaspati oder von Agni gerettet wurde (Rv. X, 8, 7).

Dass der vedische Trita eine weit entfernte Gottheit

---

1) Über die Formen von Wurzeln wie *trî* siehe de Saussure, Mém. sur le Système primitif des voyelles indo-eur. § 14.

repräsentirte, die fernste, die den vedischen Dichtern bekannt war, kann man aus Stellen ersehen wie Rv. VIII, 47, 16: »O Ushas, schaff fort die Schlaflosigkeit zu Trita und Dvita«, was natürlich bedeutet: Schaff sie weit fort. Ferner Rv. VIII, 47, 17: »Wir bringen alle Schlaflosigkeit zu Âptya«, wo Âptya für Trita Âptya steht, d. i. Trita, der in den Wassern wohnt. Noch deutlicher sehen wir das in Rv. VIII, 47, 13: »Alle Sünde, o Götter, die offene wie die verborgene, schaffet das alles von uns weg zu Trita Âptya.« So dürfte es sich zur Genüge erklären, wie Trita zum Sündenbock der Götter wurde, wie Prof. Bloomfield sich ausdrückt[1]).

Was das für Wasser sind, in denen Trita wohnt, zeigt die Bemerkung, dass er bei Yama, dem Gotte der Abgeschiedenen, oder bei Manu, dem Sohne des Vivasvat, dem Genossen des Yama, weile, und der Umstand, dass er unmittelbar hinter Ahi budhnya und *Ag*a ekapâd erwähnt wird (Rv. II, 31, 6).

Ich weiss sehr wohl, dass diese Deutung Trita's als der untergehenden oder untergegangenen Sonne von allen bisher vorgeschlagenen Deutungen abweicht. Die bisherigen Erklärungen weichen selbst sehr stark von einander ab; nur in dem einen Punkte stimmen sie alle überein, dass Trita der Name einer sehr fernen Gottheit gewesen sein müsse. Einige haben Trita als den Wind erklärt, von dem wir nicht wissen, von wannen er kommt; als Bestätigung dafür dient sein angeblicher Aufenthalt in der Gesellschaft der Maruts oder Sturmgötter. Andere haben ihn als den höchsten Himmel gefasst, denn er wohnt bei Vish*n*u. Andere sehen in ihm das Meer, weil der samudra seine Wohnstätte genannt wird. Man hat ihn auch mit dem Blitze identificirt[2]), mit Agni, Vâyu, Soma und Indra. Wahr ist an allen diesen Erklärungen das Eine, dass Trita ein in der fernsten Gegend, im Sonnenuntergang, wohnender Gott ist; ihr Fehler besteht darin, dass sie die Lesart Trita

1) Am. Or. Soc. Proceed., March, 1894, S. CXX.

2) Siehe einen werthvollen Aufsatz von A. A. Macdonell, J. R. A. S., Bd. XXV, S. 419 ff.

unbeachtet lassen, und dass sie das Gebiet seiner Thätigkeit zu eng zu umschreiben versuchen. Trita unterscheidet sich von anderen Göttern dadurch, dass er kein sichtbares Objekt repräsentirt, denn die untergegangene oder unsichtbare Sonne kann man kaum ein sichtbares Objekt nennen. Er ist indessen nicht wie B*ri*haspati oder Tvash*tri* oder Aditi eine rein abstrakte Gottheit, denn wenn man auch nicht mit Fingern auf ihn weisen kann, so war er doch in seinen Anfängen ein Sûrya oder ein Agni. Wenn wir uns die natürliche Sphäre seiner Thätigkeit im fernen Westen und in den jenseitigen Wassern und weiter seine Rückkehr am Morgen im Osten vor Augen halten, können wir leicht verstehen, dass seine Thätigkeit oft die gleiche sein kann wie die anderer Götter, Indra's, Sûrya's oder Agni's, wenn sie von der Dunkelheit überwältigt worden sind, und wenn sie nach dem Siege über ihre Feinde wieder ans Licht treten. Insbesondere kann Agni die Stelle Trita's vertreten, und umgekehrt, wenn es heisst, dass er sich in den Wassern verberge und als der Apâm napât wieder aus ihnen emportauche (Rv. V, 41, 10). So lesen wir z. B. Athv. I, 25, 1: »Yád agnír â'po ádahat pravísya . . . tátra ta âhu*h* paramá*m* *g*anítram«, »Wo Agni flammte, nachdem er in die Wasser eingegangen, da, sagen sie, ist deine höchste Geburtsstätte«.

Allein wenn ich auch glaube, dass meine Anschauung von Trita mit den meisten Stellen, wo sein Name vorkommt, in Einklang stehen würde, so bleibt doch noch eine Schwierigkeit, nämlich die, zu erklären, warum sein Name im Rigveda zu Trita verändert wurde und die Bedeutung »der Dritte« erhielt. Trita bedeutet im Sanskrit sonst niemals der dritte. In wie früher Zeit aber T*ri*ta schon als Trita, als »der Dritte«, aufgefasst wurde, ersehen wir aus der Thatsache, dass zwei andere Namen in Übereinstimmung mit Trita gebildet wurden, nämlich Dvita und Ekata. Ja noch mehr. Wir finden eine Ableitung Traitana, die Trita voraussetzt, nicht T*ri*ta, um von dem germanischen Thriđi ganz zu schweigen (S. B. E., Bd. XXXII, S. 305).

Wie alt aber diese Auffassung des ursprünglichen T*ri*ta auch sein mag, —, und wir können sie mit Sicherheit in die Zeit vor der Trennung der vedischen und der avestischen Âryas verlegen — so scheint es doch zunächst etwas ganz Ausserordentliches, dass die postulirte Form T*ri*ta, von der sich im Rigveda keine Spuren finden, im Atharvaveda, der nach allgemeiner Ansicht jüngeren Ursprungs ist, wirklich auftritt. Allein wir müssen bedenken, dass der Atharvaveda, obwohl er viele moderne Elemente enthält, doch dann und wann auch Überreste aus sehr alter Zeit bewahrt hat. Jedenfalls steht es fest, dass sich im Atharvaveda überall T*ri*ta, Überschreiter, für Trita findet, eine Thatsache, die man nicht wohl ausser Acht lassen darf.

Wir haben gesehen, dass Trita, was auch immer er sonst gewesen sein mag, jedenfalls eine ferne Gottheit war, weit entfernt von den Menschen und den übrigen Göttern. Wenn wir nun finden, dass sein Name, wie er im Atharvaveda überliefert ist, T*ri*ta, dahingegangen, fern, bedeutet haben würde, so können wir darin kaum eine jüngere Erfindung sehen, besonders wenn wir bedenken, dass die andere Trita zugewiesene Bedeutung, der dritte Agni, gegen die Grammatik verstossen und die Erfindung eines zweiten, wenn nicht gar eines ersten Agni, eines Dvita und eines Ekata, grammatischer Ungeheuer, erfordern würde.

Trita ist jedenfalls ein Repräsentant Agni's, wie Agni ein Repräsentant Sûrya's ist, während er in einzelnen Fällen an die Stelle Indra's tritt. Wie Agni muss Trita den V*ri*tra bekämpfen; seine Helfer in diesem Kampfe sind die Maruts, die bekanntlich die beständigen Gefährten Indra's in demselben Kampfe sind. Trita spaltet wie Indra die Schutzwehr des Vala. Wenn Trita in den Wassern verborgen ist, so ist er innerhalb des vavra; das ist genau derselbe Name, der sonst dem Verstecke der Kühe gegeben wird, der Kühe des Tvâsh*t*ra (Vi*s*varûpa), die Trita zu befreien hatte (Rv. X, 8, 8), oder die Indra für ihn befreite (Rv. X, 48, 2). Hier sehen wir wieder einmal, wie leicht die vedischen Götter ihre Rollen

vertauschen, und wie sie ein und dieselbe That ausführen, nur unter verschiedenen Namen. Das Versteck Trita's, der vavra, ist in der That dasselbe wie das anârambha*n*am tamas, die endlose Finsterniss, aus der das Licht und einige sagenhafte Vertreter desselben wie Atri, Vandana und andere alltäglich emportauchen. Bisweilen kommt vavra im Plural vor; die vavras sind die unendlichen Verstecke (vavrâ'n anantâ'n Rv. VII, 104, 17), in die die bösen Geister fallen sollen. Trita's Heimat und Wesen zeigt sich ganz deutlich, wenn erklärt wird (Rv. I, 163, 2), wie die Götter ein Ross aus der Sonne machten, das heisst, die Sonne als ein Ross darstellten. Damals, heisst es, gab Yama, die am weitesten entfernte Gottheit, das Ross; Trita, der nächste, schirrte es an, und Indra war der erste, der es bestieg. Bisweilen wird dieses Sonnenross geradezu mit Yama und Trita identificirt (Rv. I, 163, 3), oder es heisst, Trita, gleichsam hinter der aufgehenden Sonne stehend, blase wie ein Schmidt mit dem Blasebalg auf den entflammten Agni (Rv. V, 9, 5). Derselbe Agni wurde von Trita (d. h. in der weiten Ferne) gefunden, ehe er, Agni, entweder das Feuer oder die Sonne, durch sein Licht der Freund aller Haushalter wurde (Rv. X, 46, 3).

Den schwierigsten Theil des Tritamythus bildet sein Kampf mit Tvâsh*t*ra Vi*s*varûpa. Ehe wir einen Versuch der Erklärung wagen können, müssen wir uns daran erinnern, dass Trita vor dem Kampfe Soma trinkt und auch für Indra Soma bereitet, um ihn für seinen täglichen Kampf zu stärken. Dieser Sage scheint die Idee zu Grunde gelegen zu haben, dass Tvash*tri*, der der Vater der Sara*n*yû, der frühesten Morgenröthe, war, auch der Vater des Mondes war, der tri*s*iras, dreiköpfig (der zunehmende Mond, der Vollmond und der abnehmende Mond), saptara*s*mi, siebenstrahlig (die siebentägige Woche), und sha*d*aksha, sechsäugig (Jahreszeiten?) genannt wird[1]. Dieser Dämon wurde sowohl von Indra als

1) Die Jahreszeiten werden manchmal als Brüder des Soma bezeichnet; vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, I, S. 298.

auch von Trita erschlagen und so der Soma oder das Am*ri*ta im Monde befreit. Dass Tvâsh*t*ra, der Sohn des Tvash*tri*, den Mond bedeutet, zeigt sein Beiwort vi*s*várûpa, alle Formen annehmend, d. h. sich beständig ändernd, ein passendes Beiwort für den beständig wechselnden Mond. Man vergleiche Rv. VI, 41, 3: Eshá*h* drapsá*h* v*ri*shabhá*h* vi*s*várûpa*h* Índrâya v*rí*sh*n*e sám akâri sóma*h*, »Dieser starke vielformige Tropfen, Soma, ward bereitet für den starken Indra«. Auch Tvash*tri* selbst wird vi*s*várûpa genannt (Rv. III, 55, 19), und es heisst von ihm, er habe alle Formen und alle Dinge erschaffen.

Wenn nun der Mond oder Vi*s*varûpa den Soma, den Regen oder den erfrischenden Nachtthau, zurückhielt[1], so war es nur natürlich, dass Trita oder eine andere Sonnengottheit, um den stärkenden Soma zu gewinnen, mit ihm kämpfen oder ihm seine drei Köpfe abschlagen musste. Auf diese Weise erhält die Vernichtung des Tri*s*iras Vi*s*varûpa, des Sohnes des Tvash*tri*, durch Trita oder Indra eine Art von Sinn. Ob dies wirklich die Bedeutung ist, die die Dichter des Rigveda oder die Verfasser der Brâhma*n*as mit dem Mythus verbanden, wage ich nicht positiv zu behaupten; es ist aber jedenfalls die Bedeutung, zu der unabhängig von mir auch ein anderer Gelehrter, Prof. Hillebrandt, gelangt ist[2]. Eine bessere Deutung ist bis jetzt nicht vorgeschlagen worden, und bis das geschehen ist, mag die vorliegende gelten.

Wir haben also gesehen, dass Trita von einer Wurzel tar, hindurchgehen, die älter ist als *trî*, abgeleitet ist, und dass die Vorstellung von der Wanderung der Himmelskörper von Osten nach Westen im Veda beständig wiederkehrt, und wir haben uns nun zu fragen, ob diese Vorstellung auch in der griechischen Mythologie Spuren hinterlassen hat.

---

1) Yad ârdra*m* tat saumyam, râtri*h* saumyâ. *S*atapathabrâhm. I, 6, 3, 23; 24. Hillebrandt, a. a. O. S. 459.

2) A. a. O. S. 531 ff.

Trita in der griechischen Mythologie.

Wir haben gesehen, dass Trita seinen Wohnort in der fernsten Gegend hatte, da, woher die Sonne oder das Sonnenross heraufstieg. Das ist allen Anzeichen nach der Ort, den die Griechen als Tartaros bezeichneten. Tartaros war indessen ursprünglich ebenso wie Hades nicht der Name eines Ortes, sondern der Name einer Person, des Sohnes des Aither und der Ge, des Vaters des Typhoeus, der Echidna und der Giganten. Homer braucht Hades noch immer als den Namen einer Person, nicht einer Örtlichkeit. Wir können denselben Übergang bei Trita beobachten; obwohl ursprünglich deutlich eine Person, nimmt Trita in gewissen Stellen auch einen lokalen Charakter an. Rv. IX, 37, 4 lesen wir: Sáh Tritásya ádhi sắnavi, »(er entzündete die Sonne) auf dem Gipfel des Trita«.

Tartara würde eine reduplicirte Form derselben Wurzel sein, die Trita, oder vielmehr T*ri*ta, wofür wir im Griechischen ταρτος erwarten sollten, lieferte. Tartara würde ursprünglich den beständig Überschreitenden bedeuten, den, der beständig im Meere untergeht oder an jenem Orte, wo man sich die nächtliche Sonne nach ihrem Untergange weilen dachte, dem Aufenthaltsorte Yama's, der selbst ursprünglich die untergehende Sonne ist und bisweilen als der erste der Gestorbenen bezeichnet wird.

Benfey hat gezeigt[1]), dass Tartaros eine Parallelform von talâtala ist. Talâtala bedeutet im Sanskrit Unterwelt. Allein Benfey fasst es im allgemeinen Sinne als das Untere, den Abstieg oder den Boden (tala). Er hat alle formellen Bedenken gegen die Gleichung τάρταρος = talâtala beseitigt; den mythologischen Zusammenhang zwischen T*ri*ta und τάρταρος hat er aber nicht bemerkt. Das Intensivum von t*rî* ist târîti und târtarti.

Jetzt, wo ich die Bedeutung von Trita aufgeklärt und

---

1) Hermes, Minos und Tartaros, 1877.

seine nahe Beziehung zur Unterwelt in den Wassern (samudre) oder unter den Wassern gezeigt habe, bin ich mehr als früher geneigt, die Gleichung Trĭta (Âptya) = Trîton zu acceptiren. Trîton hat natürlich ein langes î, und die Gleichung ist daher unregelmässig. Unregelmässig ist aber auch T*ri*ta von *trî* und Trita von tri, drei, und doch kommen beide Formen thatsächlich vor. Wenn die Unregelmässigkeit im Sanskrit aus dem Bestreben herrührt, T*ri*ta eine verständlichere Bedeutung zu geben, könnte da nicht die Länge in griechisch Trîton auf der Länge des î in Trîtogeneia beruhen? Trîtogeneia war ein sehr gewöhnlicher und beliebter Name, und wenn das i hier einmal verlängert worden war, um den Namen im epischen Versmasse möglich zu machen, so wurde es nahezu nothwendig, auch von Trîton zu sprechen. Trîton würde also gewissermassen eine doppelte Entstellung von T*ri*ta sein, und der Übergang von T*ri*ta in Trita müsste nicht nur vor der indo-iranischen, sondern sogar vor der arischen Trennung stattgefunden haben. Die Verschiedenheit des Ableitungssuffixes in Trita und Triton ist die gleiche wie in Ploutos und Plouton; wenn aber Triton ein Sohn des Poseidon und der Amphitrite (oder Kelaino) ist, wenn er mit den übrigen Tritonen bei seinem Vater auf dem Meeresgrunde wohnt, so stimmt das mit dem, was wir von dem wahren Trĭta wissen, überein, ja wir können so verstehen, warum derselbe Name in Griechenland an verschiedenen Orten vorkommt, nämlich überall da, wo die Sonne hinabzusteigen schien und eine düstere Umgebung einen Eingang in die Unterwelt vermuthen liess. Die Namen der Athene, Tritogeneia, Trito, Tritonia und Tritonis, erhalten so vielleicht neues Licht, denn wenn sich nach vedischer Anschauung die Sonne vom Gipfel des T*ri*ta erhebt, so konnte die Göttin der Morgenröthe keine natürlichere Geburtsstätte beanspruchen.

Die alten Ableitungen von Tritogeneia, von dem kretischen Worte τριτώ, das Kopf bedeutet haben soll, oder von dem böotischen Flusse Trîton, der bei der pelasgischen Stadt Athenai in den See Kopais mündet, bedürfen kaum der

Erwähnung. Beide würden dem Namen Tritogeneia eine zu lokale und zu enge Bedeutung geben, und sie machen beide den Eindruck, gelehrte Deutungen eines unverständlich gewordenen Namens zu sein. In späterer Zeit betrachtete das Volk natürlich überall, wo es einen Fluss Triton gab, Tritonia oder Tritogeneia als seine Göttin.

Es bleibt nur noch ein Schritt übrig. Wir haben gesehen, dass Manu Vaivasvata in Verbindung mit Trita (Rv. VIII, 52, 1) und mit Yama, dem Herrn der Abgeschiedenen, erwähnt wird. Dass Manu die Sanskritform ist, der im Griechischen Minos entspricht, kann nach den von Kuhn und später von Benfey[1]) gegebenen Erklärungen nicht mehr bezweifelt werden. Wir gelangen so zu einem wichtigen Schlusse, nämlich dass sich vor der arischen Trennung nicht nur der Glaube an eine Unterwelt gebildet hatte, sondern dass auch wenigstens eine Person, deren Aufgabe es war, diese Unterwelt zu repräsentiren, einen Namen erhalten hatte: Manu bei den Vorfahren der Inder, Minos bei den Vorfahren der Griechen.

Ich habe vor einiger Zeit die Vermuthung ausgesprochen, dass sich die Vorstellung von einem Dritten Gotte, einem Trita, schon in der Zeit vor der Trennung der germanischen und indischen Zweige gebildet habe. Ich glaubte die Berechtigung zu dieser Annahme in dem altnordischen Thridi, einem Namen des Óđinn, neben Hár und Jafnhár, zu finden. Grimms Tveggi[2]) ist indessen sehr unsicher und kann jedenfalls nicht Dvita repräsentiren. Wenn wir Trita im Sanskrit als ein Missverständniss für Trita auffassen, müssen wir annehmen, dass dieses Missverständniss schon vor der arischen Trennung stattfand. Allein die Annahme dreier Vertreter der Sonne, der Morgensonne, der mittäglichen und der nächtlichen Sonne, ist so natürlich, dass wir die Möglichkeit, dass sie bei verschiedenen Zweigen der arischen Sprachfamilie unabhängig von einander entstanden sei, nicht bestreiten

1) Hermes, Minos und Tartaros, S. 11—14.

2) Deutsche Mythologie, S. 149.

können. Andererseits können wir kaum bezweifeln, dass das Missverständniss vor der Trennung der Âryas Indiens und Persiens stattfand, denn die avestische Form Thraêtaona setzt eine Form wie Traitana (Rv. I, 158, 5) von Trita, nicht von T*ri*ta, voraus. Ausserdem wird im Avesta Thrita beständig als der dritte der Somapriester bezeichnet, als das segensreichste der Sâmas, als der dritte Sterbliche, der Soma für die sterbliche Welt bereitete, u. s. w.

Vielleicht die glänzendste Entdeckung, die je in der vergleichenden Mythologie gemacht worden ist, war die Entdeckung, dass der Name des grossen Helden in dem persischen Epos Shâhnâmeh, Ferîdûn, in gerader Linie von Sk. Trita und Traitana abstamme, dass der vedische Trita Âptya im Avesta als Thraêtaona, der Sohn des Âthwya, erscheine. Es ist seltsam, dass man diese Entdeckung Burnoufs wieder und wieder Roth zugeschrieben hat, der, glaube ich, der erste gewesen wäre, der dagegen protestirt hätte. Die Identität von Vivasvat und Viva*n*hvat entdeckte Bopp; Burnouf aber war es, der das persische Ferîdûn auf Thraêtaona und das persische Gershâsb, das avestische Kere*s*â*s*pa, auf das vedische K*ris*â*s*va zurückführte. Burnouf veröffentlichte seine »Études sur la Langue et les Textes Zends« während der Zeit von 1840 bis 1846 im Journal Asiatique. Er zeigte hier zum ersten Male, dass die drei epischen Helden Persiens, Jemshîd, Ferîdûn und Gershâsb, von Yima Kshaêta, Thraêtaona und Kere*s*â*s*pa abstammten, den avestischen Vertretern der drei ältesten Menschengeschlechter, deren fernere Urbilder sich wiederum in Yama, Trita und K*ris*â*s*va im Veda finden. Er zeigte ferner, dass, wie Vivasvat im Veda der Vater des Yama ist, so auch Viva*n*hvat im Avesta der Vater des Yima ist, und dass, wie Trita im Veda das Beiwort Âptya erhält, so auch Thraêtaona in Persien der Sohn des Âthwya ist. Auch Zohâk, der persische Tyrann, der von Ferîdûn erschlagen wurde, wurde auf das avestische Azhi dahâka, die Schlange, den Ahi des Veda, zurückgeführt. Diese glänzenden Entdeckungen waren nicht nur deshalb

wichtig, weil sie die engen Beziehungen zwischen dem Veda, dem Avesta und dem Shâhnâmeh (1000 n. Chr.) enthüllten; sie zeigten auch in handgreiflicher Weise den Übergang von alter Mythologie in epische Poesie und schliesslich in sogenannte Geschichte, ein Übergang, den man so unbedacht als unglaublich verworfen hat, als der Versuch gemacht wurde, zu beweisen, dass die Belagerung Trojas ein mythologisches und nicht ein historisches Ereigniss im strengen Sinne des Wortes wäre.

Hermes und Apollon.

Wir haben gesehen, dass Zeus der Himmelsgott in seiner höchsten Herrlichkeit, der ὕψιστος μέγιστος der Götter, war, und dass die Erde, das gemeinsame Reich der drei Kronidai, hauptsächlich durch weibliche Gottheiten wie Demeter, Kore, Hestia repräsentirt wurde, und wir haben nun noch einige andere Götter zu untersuchen, die die Sonne bei ihrem Aufgange und Untergange oder den Morgen- und den Abendhimmel repräsentiren, nämlich Hermes und Apollon.

Wir haben schon verschiedene Namen der Morgenröthe geprüft; einen aber giebt es noch, der von grosser Wichtigkeit ist, nicht so sehr um der Morgenröthe selbst willen als um ihres Sohnes willen.

Hermes. Saramâ.

Wir haben schon gesehen, dass Saramâ, wie Sara*n*yû, ursprünglich die Morgenröthe bezeichnete. Die Namen bedeuten »schnelle Läuferin«. Das mag eine sehr nichtssagende Benennung für die Morgenröthe scheinen. Allein wir wissen jetzt, dass fast alle Namen anfänglich sehr allgemein und in diesem Sinne nichtssagend waren. Es konnte gar nicht anders

sein. So haben wir von der Wurzel sar, gehen, nicht nur Saramâ, die Schnellgehende, sondern auch sarâ, Wasserfall, sara*t*a, Wind, saras, Wasser, sarit, Fluss, sarayu, Wind, Luft, sari, Quelle, sarma Bewegung. Alle diese Wörter waren anfänglich allgemein und unbestimmt, aber beständiger Gebrauch schränkte ihre Bedeutung ein und specialisirte sie.

Der Name Hermes ist indessen nicht direkt von der Wurzel sar abgeleitet, sondern von einer Ableitung von dieser Wurzel, nämlich von Saramâ. Wir haben gesehen, als wir die vielen Sagen von »den Beiden mit der Einen« untersuchten, dass der Strom der Mythologie ihren Namen als den der Schwester der Dioskouroi und später als Helena von Troja mit sich geführt hatte. Wir dürfen nicht glauben, Saramâ im Veda und Helena bei Homer sei ein und dieselbe Person. Das würde gar keinen Sinn haben. Wir sind nur berechtigt, zu behaupten, dass beide von Saramâ, das im Veda als der Name der Morgenröthe erscheint, oder von etwas noch Älterem ausgingen. Später aber, als zahlreiche Sagen von der Morgenröthe aufkamen, trennten sich die Wege der Griechen und der Hindus für immer. Saramâ wurde zwar der Anlass zum Kriege zwischen Indra und den Pa*n*is; niemals aber wurde sie das schöne Weib, von dem Homer erzählt. Helena verlor, nachdem sie die Tochter des Zeus und der Leda, die Gattin des Menelaos und der Anlass des trojanischen Krieges geworden war, alle Spuren ihres Ursprungs aus der Morgenröthe oder der Hündin. In Griechenland haben wir mehr als eine Helena, denn man kann kaum sagen, dass es dieselbe mythologische Persönlichkeit war, die von Theseus geraubt und die von Paris entführt wurde. Alle diese Sagen, und wahrscheinlich noch viele andere, waren in Argos unter dem Volke verbreitet, und gemeinsam war ihnen nur der ferne physische Hintergrund von den Liebschaften der Morgenröthe und ihrer Entführung durch eine ganze Reihe von Freiern und ihrer Wiedergewinnung nach einem langen Kampfe zwischen den Mächten des Ostens und des Westens, den Mächten des Lichts und der Finsterniss.

Saramâ wird im Veda eine Hündin genannt (aber nicht ein Totem), eine schnelle Hündin, die am Himmel entlang läuft und die Kühe aufspürt, die die Pa*n*is geraubt und in einer Höhle verborgen haben. Ganz wie von der Ushas heisst es auch von der Saramâ, dass sie den festen Stall der Kühe erspähte, dass sie die Spalte im Felsen entdeckte, und dass sie die Kühe herausführte. Alles das thut sie aber nicht aus eigenem Antriebe, sondern als die Botin Indra's. Eine ähnliche Hündin kommt in der griechischen Mythologie vor. Sie gehörte der Erigone, der Frühgeborenen; allein wir wissen von dieser Hündin, die Maira hies, nur wenig, und es ist nicht ihre Aufgabe, eine Kuhherde zu finden, sondern den Leichnam des Vaters der Erigone, des Ikarios, eine Sage, deren Bedeutung mir unbekannt ist.

Die vedische Sage berichtet von einem Stalle jenseits des halb wirklichen, halb mythischen Flusses Rasâ. Saramâ musste diesen Fluss überschreiten, um zu den Kühen zu gelangen. Der Stall wird schliesslich von Indra oder B*ri*haspati geöffnet, und die Kühe, d. h. die Morgenstrahlen, werden befreit. Dies ist nichts weiter als die alte Sage von den Morgenkühen, hier nur noch einmal in einer neuen Form erzählt, und nach den mannigfachen Versionen, die uns schon vorgelegen haben, brauchen wir uns augenblicklich nicht weiter mit ihr zu beschäftigen [1]).

Sârameyau.

Zur Zeit interessirt uns vor allem der Umstand, dass Saramâ als die Mutter eines oder zweier Hunde namens Sârameya erscheint. Kuhn gebührt das Verdienst, die Identität des Namens Sârameya mit dem griechischen Hermeias entdeckt zu haben. Diese Entdeckung bezeichnete einen Wendepunkt in unsern Studien. Sie war so glänzend und so über-

1) Aufrecht in Z. D. M. G. XIII, S. 493.

zeugend, dass sie eine Zeit lang sogar klassische Philologen im Sturm eroberte. Später folgte dann eine Reaktion. Man wies auf lautliche Schwierigkeiten aller Art hin, aber jegliches Bedenken fand seine Antwort, und nach Benfeys erschöpfender Abhandlung über Hermes, Minos und Tartaros verstummten die Einwände gegen die lautliche Identität endgültig. Dass der griechische Hermes sachlich von Sârameya weit verschieden sei, hat man niemals geleugnet. Man schien aber vergessen zu haben, dass die vergleichende Mythologie sich mit der Vergleichung der mythologischen Keime begnügen muss, und dass wir nie hoffen dürfen, das Sekundäre und speciell Griechische in der Natur des Hermes aus vedischen Quellen erklären zu können. Die Etymologie leitet uns zu der Wiege eines Gottes, aber nur selten in sein späteres Mannesalter zurück. Otfried Müller behauptete mit gutem Grunde, Name und Mythus seien gleichaltrig; gerade deshalb aber kann uns der Name nicht alles das sagen, was dem Gotte in seiner späteren Laufbahn widerfuhr. Man würde, glaube ich, Kuhns Entdeckung nie angefeindet haben, wenn nicht Versuche gemacht worden wären, den Sârameyamythus mit dem Hermeiasmythus bis in die geringsten Einzelheiten hinein zu vergleichen. Wir wissen von Sârameya nur sehr wenig. Die beiden Sârameyas, als ein Paar, werden als breitnasig, vieräugig und grau beschrieben; sie bewachen den Pfad zum Reiche Yama's; sie schweifen auch umher, um die dem Tode Bestimmten aufzuspüren, und begleiten die Abgeschiedenen nach dem Aufenthaltsorte der Toten. Sârameya im Singular scheint ein mehr oder weniger mythischer Wächterhund zu sein, der angefleht wird, dem Verehrer Indra's kein Leid zuzufügen[1]).

Wichtig ist, dass in Rv. VII, 55, 2 der eine Sârameya ar*g*una, hell, genannt wird, während der andere pi*s*anga, rothbraun, heisst. Das zeigt zur Genüge, dass die beiden Hunde ursprünglich Tag und Nacht bedeuteten und daher als argu*n*a, weiss, und pi*s*anga, braun oder röthlich, unterschieden wurden.

1) Aufrecht, Ind. Stud. IV, 337.

An anderen Stellen heissen sie indessen *s*yâma-*s*abalau, schwarz und gefleckt. Dass der Name des einen dieser Hunde in dem griechischen Κέρβερος wiederkehrt, haben wir oben gesehen. Es dürfte schwer sein, aus so armseligen Bruchstücken[1]) eine mythologische Erzählung zu rekonstruiren. Wir müssen uns damit begnügen, die beiden Sârameyâs als die Söhne der Morgenröthe zu fassen, mit anderen Worten als »die Beiden mit der Einen«, d. i. mit ihrer Mutter Saramâ. Ganz anders bei Hermes. Die griechische Poesie hat einen vollständigen Charakter geschaffen, in dem die ursprünglichen Züge der Sârameyahunde fast vollständig, wenn nicht überhaupt, verschwunden oder doch jedenfalls nicht leicht zu entdecken sind. Wir müssen nur zu verstehen versuchen, wie sich aus den ärmlichen Keimen, die uns im Veda vorliegen, in Griechenland ein so herrliches Wesen wie Hermes entwickeln konnte. Hier, wie sonst, hat man eben den Fehler begangen, zu viel beweisen zu wollen; die wahre Aufgabe des vergleichenden Mythologen besteht aber einfach darin, zu zeigen, dass, vorausgesetzt, dass die beiden Namen lautlich übereinstimmen, eine Erklärung der Verschiedenheiten zwischen Hermes und Sârameya in ihrer späteren Laufbahn in Griechenland und in Indien möglich ist. Es mag scheinen, dass bei dem Versuche, das ursprüngliche Wesen des Hermes zu ergründen, verschiedene Gelehrte zu sehr verschiedenen Schlüssen gelangt sind. Allein die Verschiedenheit ist in Wahrheit doch nicht so gross, wie sie zu sein scheint. Roscher sieht in Hermes einen Repräsentanten des Windes; ebenso Cox. Menand erkennt in ihm das Zwielicht; ebenso Ploix. Mehlis sieht in ihm eine solare Gottheit im allgemeinen. Anstatt nun zu versuchen, in die Gründe für die Meinungsverschiedenheiten dieser Gelehrten einzudringen, hat man die Thatsache, dass sie von einander abweichen, vielmehr als den sichersten Beweis für ihre Inkompetenz hingestellt. Und doch war es Darwin und Agassiz gestattet, verschiedener Ansicht zu sein,

1) Wissenschaft der Sprache, II, 566.

und niemand hat sie deshalb geschmäht; auch kam die vergleichende Physiologie nicht in Verruf, weil sie progressiv war.

Der Grund der Meinungsverschiedenheit zwischen diesen Gelehrten bestand hauptsächlich darin, dass sie versuchten, die Thätigkeit der alten Götter zu eng zu umschreiben. Hermes gehört als der Sohn der Saramâ sicherlich zu der Morgenröthe und dem Zwielichte; der Morgenwind aber gehört mit Recht demselben Gebiete an, und da das Zwielicht des Morgens und des Abends häufig als eins gefasst werden, so kann der Gott des Morgens sehr wohl seine Laufbahn als Gott des Abends beenden. So lassen sich die verschiedenen Erscheinungsformen des Hermes als Bote der Götter, als geflügelt, als Räuber der Kühe, als Flötenspieler, alle auf ein und denselben Urbegriff zurückführen.

Auch die Ansicht von Mehlis[1]) läuft den übrigen Erklärungen des Hermes durchaus nicht zuwider, denn Hermes kann als Sohn der Morgenröthe recht wohl eine solare Gottheit genannt werden; nur ist er nicht eine solare Gottheit im allgemeinen, sondern eine jener vielen Mächte, die in der Morgensonne verborgen thätig sind. Wenn wir uns diese umfassendere und zu gleicher Zeit natürlichere Anschauung aneignen, werden wir sehen, wie fast alle Beinamen des Gottes mit seiner ursprünglichen Natur im Einklang stehen. Ich citire die Beinamen nach der werthvollen Abhandlung von Mehlis. Als aufgehende Sonne heisst Hermes φαιδρός, glänzend, λευκός, weiss, εὔσκοπος, weithin schauend, χαρμόφρων, fröhlich, ἡγεμὼν Χαρίτων, Führer der Charites (der Göttinnen der Morgenröthe), ἀέριος = *ἤριος (ἦρι), früh, Morgenwind, Διὸς τρόχις, der Läufer des Zeus. Seine ältesten Namen waren Διάκτορος, der Jäger, und Ἀργεϊφόντης, der Töter des Argos, oft nebeneinander gebraucht: Διάκτορος Ἀργεϊφόντης. Mehlis leitet Διάκτορος von einer Wurzel διᾱκ- = διωκ- ab; allein das ist unsicher, und noch unsicherer ist die Vergleichung mit ger-

1) Die Grundidee des Hermes, 1875, 1877.

manisch jac- in jagôn (prayagyu)[1]. Eine bessere Etymologie ist aber bis jetzt noch nicht vorgeschlagen worden, und die Bedeutung »der Vorwärtsstürmende« passt jedenfalls sehr gut für den Gott der aufgehenden Sonne. Auch die Etymologie von Argeiphontes, die Mehlis vorträgt, ist nicht ganz sicher. Die Alten erklärten das Wort als Töter des Argos, ohne sich um das ει an Stelle des ο zu kümmern, oder als den alles hell machenden, ἀπὸ τοῦ ἀργῶς πάντα φαίνειν καὶ σαφηνίζειν. Preller acceptirt die erste Erklärung, Welcker die zweite. Mehlis fasst ἀργει- als eine Adverbialform wie ἀμαχεί, πανδημεί u. s. w. mit der Bedeutung weiss (vgl. Sk. arg-una, ἀργεννός) und -φοντης als φαντης, scheinend, nicht als tötend. Wenn Argeiphontes ursprünglich den »weissen Erleuchter« bedeutete, so würde der Mythus von der Tötung des Argos zu den zahlreichen Mythen gehören, die ihren Ursprung einer Krankheit der Sprache verdanken, und zwar im engsten Sinne des Wortes, d. h. einem blossen Missverständnisse. Bestätigt wird das durch die Thatsache, dass weder Homer noch Hesiod etwas von der Tötung des Argos durch Hermes wissen; nicht einmal der Verfasser des Hymnus an Hermes kennt diese Sage. Sie entwickelte sich indessen schnell genug. Argos, ein Riese mit tausend Augen, wurde der Hüter der Io, nachdem Here sie in eine Kuh verwandelt hatte. Hermes, von Zeus beauftragt, Io zu befreien, tötete den Argos (als Argeiphontes). Aeschylus (Prom. 568) ist der erste, der die Sage erwähnt. Er nennt auch Argos panoptes, allsehend. Die Sage selbst kann indessen natürlich, wie viele andere bei Homer nicht erwähnte Mythen, viel älter sein.

Mehlis hat uns eine erschöpfende Abhandlung über die ganze Mythologie des Hermes gegeben und hat seine zahlreichen Beinamen auf seine ursprüngliche Natur zurückgeführt.

Da Hermes oder Sârameya, der Sohn der Saramâ, die doppelte Natur seiner Mutter, der Morgen- und der Abenddämmerung,

---

1) Über prayagyu vgl. Vedic Hymns, S. B. E. XXXII, S. 335.

theilte, so erklären sich Beinamen wie νύχιος, nächtlich, νυκτὸς ὀπωπητήρ, der Seher der Nacht, und προσέληνος, vor dem Monde, von selber. Wie Saramâ kam auch ihr Sohn von Osten und öffnete die glänzenden Himmelspforten; aber er stieg auch im Westen hinab, und da der Untergang der Sonne und anderer Himmelskörper als ein Hinabsteigen unter die Erde aufgefasst wurde, so führte der Name χθόνιος, im Sinne von unterirdisch, ganz natürlich zu der Vorstellung von Hermes als dem Geleiter der Toten zu ihrer unterirdischen Wohnstätte.

Fast alle Segnungen, die man, wie wir oben gesehen, der Morgenröthe zuschrieb, das Verleihen von Licht und Leben und Glück und Wohlstand an ihre Verehrer, konnten indirekt auch ihrem Sohne, dem Hermes, zugeschrieben werden. So erscheint er als δώτωρ ἑάων, der Geber alles Guten, — einer der ältesten Namen der wohlthätigen Götter der Âryas (Sk. dâtâ vasûnâm, Zend dâta va*n*hvâm), wie wir oben gesehen — oder als ἐριούνιος, der stets bereite Helfer oder Glückbringer, ein Wort, das schliesslich zu einem Eigennamen des Gottes selbst wurde.

Verwandte Götter.

Ein sehr nützliches Mittel, um die Genauigkeit und Richtigkeit unserer Vergleichungen von mythologischen Namen zu prüfen, besteht in der Untersuchung, ob Götter, die von einem speciellen Punkte in der Natur ausgehen und deren Thätigkeit sich über ein bestimmtes Gebiet erstreckt, später mit andern Göttern, die vermuthlich desselben Ursprungs sind und über dasselbe Gebiet herrschen, in Berührung kommen, sei es freundlicher, sei es feindlicher Art.

Apollon.

Jeder wird die solare Natur Apollons zugeben. Dass er, wie Hermes, insbesondere ein Repräsentant der aufgehenden Sonne und der Öffner der Himmelsthore war, zeigen sein lateinischer Name Aperta, der uns bei Festus erhalten ist, und griechische Beinamen wie προθύραιος und προπύλαιος. Hermes und Apollon stehen sich also in ihrem Ursprunge nahe, und das erklärt, warum sie in der griechischen Mythologie so oft zusammengebracht werden. Hermes soll der Sage nach einige von den Kühen Apollons, d. h. zwei von den fünfzig, gestohlen haben. Man hat geglaubt, diese Zahlen hätten eine astronomische Bedeutung; man meinte, die beiden Kühe bedeuteten die beiden Schaltmonate, die, zu den achtundvierzig gewöhnlichen Monaten hinzuaddirt, die Periode von vier Jahren oder die Olympiade vollmachen würden. Das mag richtig sein; allein Apollon hatte, wie Helios, stets seine Rinderherde, und wenn Hermes sich einen guten Ruf bei den Göttern verschaffen wollte,

ὃς τάχ᾽ ἔμελλεν
ἀμφανέειν κλυτὰ ἔργα μετ᾽ ἀθανάτοισι θεοῖσιν,

so war es ganz natürlich, dass er versuchte, grössere Schlauheit an den Tag zu legen als Apollon, der trotzdem sein Freund und Bruder blieb.

Der wirklich wichtige Punkt ist die Bruderschaft und die gemeinsame Thätigkeit Apollons und Hermes'. Sie haben einige Attribute gemeinsam, wie die Leier und den Stab, und ihre Gegnerschaft ist mehr scheinbar als wirklich. Sogar im Kultus blieben sie vereinigt; oft hatten sie ein und denselben Altar. Verschiedene Beinamen gehören dem einen so gut wie dem andern. Apollon tritt vielleicht mehr als der glänzende, weithinleuchtende Gott hervor; in anderer Hinsicht aber und sogar in ihren bekanntesten Statuen lässt sich oft der eine schwer von dem andern unterscheiden.

Aphrodite.

Wenn Aphrodite ursprünglich die erste unter den Charites war, und wenn die Charites die Haritas, die in weiblicher Gestalt verkörperten Lichtstrahlen der Morgensonne, waren, so können wir verstehen, warum Hermes der Führer der Charites, ἡγεμὼν Χαρίτων, hiess. Die Namen ἀναδυομένη und ἀργυννίς machen es unzweifelhaft, dass man sich unter Aphrodite die glänzende Sonne dachte, die emporstieg aus den Wellen des Meeres, wo die Charites sie badeten und mit unsterblichem Öle salbten (Od. VIII, 364).

Athene.

Und wenn, wie ich glaube, auch Athene ein Name der Morgenröthe war, so können wir erklären, weshalb die Statue des Hermes in Athen im Tempel der Athene Polias aufgestellt war, und weshalb der Hahn sowohl ihr als auch Hermes heilig war.

Wenn Herse oder Erse, der Thau, die Geliebte des Hermes war, wie kann da Hermes etwas anderes gewesen sein als die aufgehende Sonne?

Wenn Daphnis der Sohn des Hermes ist, muss da nicht seine Mutter eine Nymphe wie Daphne, die Geliebte des Phoibos Apollon, gewesen sein?

Höchst auffallend ist der Mythus, dass Penelope[1]), der Typus einer treuen Gattin bei Homer, die Geliebte des Hermes war und durch ihn die Mutter des Pan wurde. Das kann nur eine alte Tradition sein, älter als die Odyssee und daher nicht leicht zu unterdrücken. Pan wird indessen auch als der Sohn der Penelope und des Odysseus bezeichnet, und es finden sich ohne Zweifel viele Ähnlichkeiten zwischen dem

---

1) Im Hexameter Πηνελόπη und Πηνελόπεια.

πολύτροπος Odysseus und dem Hermes δόλιος, κερδῷος u. s. w. Ob wir so weit gehen dürfen wie Mehlis und in der Sage von Odysseus und Penelope eine heroische Variation desselben physischen Themas sehen dürfen, dessen göttliche Version wir in Hermes haben, ist eine Frage, die künftiger Forschung überlassen werden muss. Auf das Weben und das Wiederauflösen des Gewebten seitens der Morgenröthe wird in Rv. III, 61, 4 angespielt, wenn ich richtig übersetze — Áva syū́ma iva *k*invatī́ maghónî ushā́*h*, »Die mächtige Morgenröthe, gleichsam abwebend ihre Handarbeit«. Ich leite syûman von siv, nähen, ab, wozu suo, κασσύω u. s. w. gehört. Nähen und weben waren in alter Zeit nicht so verschieden von einander wie heutzutage, und selbst wenn wir syûman, wie Griffith vorschlägt, mit Zügel übersetzen müssten, — eine Bedeutung, die das Wort in syûmagabhasti zu haben scheint — so könnten wir doch ava*k*invatî kaum mit »fallen lassend« übersetzen. Es ist seltsam genug, dass man den Namen Penelopeia schon längst als Weberin, von πῆνος, Faden des Einschlags, erklärt hat. Wenn das richtig ist, könnte man in lopeia eine Ableitung von der Wurzel rap, λέπω (auch rup, lup), abreissen, erblicken. Der Name könnte also ursprünglich »die den Einschlag Zerreissende oder Wiederauflösende« bedeutet haben. Wenn wir diese Erklärung annehmen, würde Ὀδυσσεύς als δυσσευς, die untergehende Sonne, von δύω, δυσμή, zu erklären sein; die untergehende Sonne ist auch die zurückkehrende Sonne (νόστιμος), von der wir oben gesprochen haben.

Mehlis sieht in Odysseus einen Repräsentanten des Sonnengottes, der am Morgen seine Gattin verlassen muss und, nachdem er die ganze Welt durchwandert hat und sogar in die Unterwelt hinabgestiegen ist, zurückkehrt, um sie von ihren Freiern zu befreien, und diese mit den Pfeilen seines Bogens, den kein anderer spannen kann, tötet.

Zeus und Maia.

Wir haben uns jetzt noch mit den Eltern des Hermes, Zeus und Maia, zu beschäftigen. Seine Mutter Μαῖα ist die Tochter des Atlas und der Pleione, die älteste der Pleiaden. Zeus vereinigt sich mit ihr in einer Höhle auf dem Gebirge Kyllene in Arkadien. Ihren Namen, den die Griechen als »alte Mutter« fassten, haben Benfey, Kuhn und Grassmann auf das vedische Mahî zurückgeführt. Mahî für *Mahyâ hat seine Schwierigkeiten, allein eine Parallele zu dem Verluste des h findet sich im Lateinischen, — wo sie Maja heisst — in major für mahior. Im Griechischen können wir uns nur auf Wörter wie ἦ, νέω u. s. w. berufen. Mahî bedeutet gross und mächtig und wird oft von Göttinnen gebraucht, insbesondere von der Morgenröthe und der Erde. Die Morgenröthe heisst mahî, Rv. I, 48, 14; 16; VII, 81, 4; VIII, 9, 17; IV, 14, 3; Agni heisst der Freund der mächtigen Morgenröthen, Rv. VIII, 19, 31: tvám mahînâ'm ushásâm asi priyá*h*

Auch die Erde heisst mahî, Rv. I, 131, 1, und insbesondere mahî' mâtâ', Magna Mater, Rv. I, 164, 33: Dyaú*h* me pitâ' *g*anitâ' nâ'bhi*h* átra, Bándhu*h* me mâtâ' p*ri*thivî' mahî ¡yám, »Dyaus ist mein Vater und Erzeuger; dort ist meine Geburt; meine Verwandte und Mutter ist die Erde, diese grosse.«

Es erhebt sich nun die Frage, ob wir Maia, die Mutter des Hermes, als die Erde oder als die Morgenröthe fassen sollen. Im Sanskrit hat mahî die Bedeutung Erde bis auf die Gegenwart bewahrt. Auch die Römer glaubten, dass Maja Tellus wäre und ebenso Bona Dea und Fauna, und da auch im Veda oft mahî p*ri*thivî vorkommt und als die Gattin des Dyaus und die Mutter der Ushas bezeichnet wird, so dürfen wir meiner Ansicht nach die griechische Maia ohne Bedenken ebenso auffassen. Man bedenke, dass die Erde und die Morgenröthe stets eng verbunden sind, wenn es sich um den Aufgang der Sonne in der östlichen Weltgegend oder im

Osten des Himmels handelt. So kann Leto, die Mutter des Apollon, wenn sie auch wohl die Nacht ist, doch ebensogut auch die Erde bei Nacht sein, und so würde es sich erklären, warum Leto sowohl νυχία[1]), nächtlich, als auch μυχία, eingeschlossen, genannt wird.

Apollon.

Bei der Betrachtung der Vergangenheit des Hermes sind wir verschiedene Male auf Spuren des Apollon gestossen. Die beiden Götter sind allerdings einander ähnlich; sie haben einzelne Beinamen wie νόμιος, κουροτρόφος, ἀγήτωρ, ἀλεξίκακος, ἐπιμήλιος gemeinsam; sie vertauschen thatsächlich theilweise ihre Geschäfte: Apollon nimmt die Leier, die Hermes erfunden hat, und Hermes empfängt seinen goldenen Stab von Apollon; aber dennoch sieht man leicht, dass Apollon nach den Anschauungen der griechischen Dichter eine weit höhere Stellung einnahm als Hermes. Die erste und wichtigste Frage ist indessen die Frage nach der anfänglichen Vorstellung von Apollon, nach seinem Ursprunge und seiner Bedeutung, denn niemand, der mit der vedischen und der homerischen Dichtung vertraut ist, wird erwarten, den vollständig ausgewachsenen Apollon im Veda zu finden. Apollon ist sicherlich ein Name, der schwer zu erklären ist, und dass seine wahre etymologische Bedeutung schon lange vor der Zeit, in welche die uns erhaltene griechische Literatur zurückreicht, verloren war, zeigen die vergeblichen Erklärungsversuche, die die Griechen selbst gemacht haben.

Ich habe schon oben einen lateinischen Namen des Apollon erwähnt, nämlich Aperta, -ae. Das ist offenbar ein alter lateinischer Name einer lateinischen Gottheit, die in Italien verehrt wurde, ehe der Name des Apollon dort bekannt wurde. Aber gerade so wie Coelus, Sol und Luna in Italien bekannt

---

1) Auch Hermes heisst νύχιος.

waren, ehe Ouranos, Helios und Selene auf sie gepfropft wurden, gerade so war auch Aperta eine Gottheit, die den Öffner des Morgenhimmels repräsentirte; vielleicht war sogar Aperta ein Beiname des Janus. Über die Bedeutung von Aperta konnte beim Volke nie ein Zweifel bestehen, wenn auch die Gelehrten den Namen erklärten »quia patente cortina responsa ab eo darentur«. Wenn aber das Volk diesen Namen Aperta auf Apollon übertrug, so kann der Grund dafür nur darin liegen, dass sie in dem griechischen Gotte die Natur des Aperta, des Öffners, wiederfanden. Wenn sie ihn Apollo nannten, so war das wahrscheinlich nichts weiter als eine Anpassung an Apollon, während Aperta ein alter und echt italischer Name gewesen sein muss.

Sehen wir uns weiter unter den griechischen Beinamen Apollons um, so finden wir eine beträchtliche Anzahl darunter, die darauf hinweisen, dass er etwas mit Pforten zu thun hat. Wie Janus mit janua zusammenhing, so hiess Apollon θυραῖος, προπύλαιος, προστατήριος, alles Namen, die die Vorstellung von einem den Thüren vorstehenden oder die Thore öffnenden Gotte bekunden. Was diese Thore in Wirklichkeit bedeuteten, ersehen wir am besten aus seinem Beinamen ἑῷος, morgendlich.

Klassische Philologen haben stets grosse Abneigung gezeigt, die solare Natur Apollons zuzugeben, und es lässt sich auch nicht leugnen, dass Apollon, wie Homer ihn darstellt, nur wenig von seinem solaren Ursprunge zur Schau trägt. Einige[1]) sind daher soweit gegangen, zu behaupten, dass Apollon in den homerischen Gedichten noch nicht eine Sonnengottheit sei, meiner Ansicht nach eine seltsame Umkehrung der Entwicklung der arischen Mythologie. Viel richtiger wäre die Behauptung gewesen, dass Apollon bei Homer nicht mehr eine Sonnengottheit sei. Und das Gleiche könnte man von den meisten homerischen Göttern behaupten. Sie sind nicht mehr das, was sie anfänglich waren; sie haben die physische

1) Friedreich, Realien in der Iliade und Odyssee, S. 696.

Stufe hinter sich und sind halb menschlich, halb göttlich geworden.

In den Augen des Dichters der Ilias und der Odyssee ist Apollon der Sohn, der geliebte Sohn des Zeus, der stets die Aufträge seines Vaters vollzieht. Er zeichnet sich durch männliche Schönheit aus, ist berühmt als Sänger und Dichter und besitzt Weisheit und die Gabe der Prophezeiung. Aber es finden sich doch auch noch Spuren von seiner früheren physischen Natur. Er führt Pfeil und Bogen, die gewöhnlichen Attribute solarer Gottheiten in der ganzen Welt. Dem Gebote seines Vaters Zeus gehorsam, bestraft er die Griechen, indem er Pestpfeile in ihr Lager sendet. Er ist φοῖβος, rein und strahlend, wie seine Schwester Artemis, der Mond, φοίβη; er ist λυκηγενής (Il. IV, 101), lichtgeboren. Den letzteren Beinamen erklärte man später als »in Lykien geboren«, weil λύκη im Griechischen seine ursprüngliche Bedeutung Licht verloren hatte. Gewöhnlich galt aber Delos, die helle Insel, als der Geburtsort Apollons, und dieser Ort hatte nichts mit dem wirklichen Lykien oder mit der Insel, die später Delos und Ortygia hiess, zu thun. Als ein alter Repräsentant der Sonne, nicht als der Gott der Dichtkunst und der Weisheit, trat Apollon zuerst ins Leben. Selbst noch in homerischer Zeit galt er oft als der Verursacher des Todes. Da Sonne und Mond in der alten Mythologie als die Bringer des Lebens betrachtet wurden, so wurden sie folgerichtig auch zu Bringern des Todes. Daher senden sowohl Apollon als auch seine Schwester Artemis schnellen, aber sanften Tod mit ihren Strahlen [1]).

Über den Namen und die ursprüngliche Bedeutung Apollons hat man viele Vermuthungen aufgestellt. Die letzte Erklärung hat L. von Schroeder in Kuhns Zeitschrift, XXIX, S. 193 gegeben. Er leitet Apollon von dem vedischen saparye*n*ya, verehrungswürdig, einem Beinamen Agni's, des Feuers

1) Siehe Schwartz, Prähistorisch-anthropologische Studien, S. 328 ff. und 412.

oder Lichtes, ab. Ich stimme ganz mit von Schroeder überein, wenn er viele Züge Apollons auf den Charakter des vedischen Agni (Sûrya) zurückführt, und einige seiner Parallelen scheinen mir unwiderleglich. Die Etymologie aber, die er vorschlägt, dürfte ihre Schwierigkeiten haben. Erstens ist saparye*n*ya ein viel zu abstrakter Ausdruck, um der ursprüngliche Name einer Gottheit zu sein. Alle Götter hätten wohl saparye*n*ya genannt werden können, aber nicht ein einzelner, der sich so deutlich von allen übrigen abhebt wie Apollon. Für einen solchen Gott müssen wir einen individuelleren Namen haben, und wenn es auch nur Phoibos wäre. Phoibos aber und Apollon haben jeder ihren eigenen Ausgangspunkt und sind erst in späterer Zeit zusammengefallen.

Zweitens könnte Ἀπόλλων, -ωνος, nur Saparyan sein, und das würde verehrend bedeuten, nicht verehrt. Allein L. von Schroeder bemerkt selbst[1]), dass seine Gleichsetzung von Apollon und Agni zu Recht bestehen würde, selbst wenn sich seine Etymologie als unhaltbar erweisen sollte, und obwohl ich selbst es wage, eine abweichende Genesis des Wesens des Gottes vorzuschlagen, acceptire ich doch vollständig das allgemeine Bild, wie es von Schroeder gezeichnet hat.

Wenden wir uns nun zunächst zur griechischen Mythologie, so wird, glaube ich, niemand Widerspruch erheben, wenn wir Helios die Sonne oder den Gott der Sonne oder eine solare Gottheit nennen. Behaupten wir aber das Gleiche von Apollon, so wird das ganze klassische Lager einen Schrei der Entrüstung ausstossen. Und doch ist Apollon, wie wir sehen werden, ebenso gut eine solare Gottheit wie Mithra oder Savit*ri*. Die Alten leiteten Ἀπόλλων von ἀπόλλ-υμι ab, im Sinne von Zerstörer, und wenn Kassandra im Agamemnon, 1081, ausruft, Ἄπολλον, ἀγυιεῦ τ' ἀπόλλων ἐμός, »Apollon, mein Führer und Vernichter«, so hat Aeschylus offenbar diese Etymologie im Sinne. Vom lautlichen Standpunkt aus lässt sich nichts dagegen einwenden, denn neben Verbalstämmen auf u oder

1) S. 229, Note.

nu finden sich oft Stämme auf a oder ya. Ὄλλυμι steht natürlich für *ὄλ-νυμι; οὐλόμενος setzt aber ein οὔλομαι für *ὄλλομαι voraus, und von einem derartigen Stamme ὀλλο- könnte Ἀπόλλων, wenn nicht Ἀπέλλων, sehr wohl abgeleitet sein. So viel, was die Form betrifft. Wir dürfen aber über eine Etymologie nicht nur nach den Lautgesetzen urtheilen; auch die Bedeutung kann auf Beachtung Anspruch machen. Nun haben wir aber kein Recht, zu behaupten, dass Apollon von Anfang an ein zerstörender Gott war. Es ist allerdings richtig, und man kann es nicht oft genug wiederholen, dass die erste, uns erreichbare Auskunft über die ursprüngliche Natur eines arischen Gottes immer in seinem Namen enthalten ist. Allein diese Auskunft ist, wenn auch hochwichtig, doch der Natur der Sache nach sehr beschränkt. Und auf die etymologische Phase folgt gewöhnlich eine Lücke, die vielleicht hundert oder tausend Jahre umfasst. Wenn wir dem griechischen Apollon begegnen, ist er ein Werk der Dichtkunst, wenn nicht der plastischen Kunst, und zeigt die Spur einer langen Entwicklung. Er führt einen silbernen Bogen, und Ἀργυρότοξος ist einer seiner anerkannten Namen. Er hat Pfeile, die niemals fehlen; er heisst Ἑκατηβόλος, Ἑκάεργος und Ἕκατος, alles Namen, die auf seine Eigenschaft, aus der Ferne zu treffen, hinweisen. Diese Pfeile sind allerdings zweifellos im allgemeinen verderblich; allein der Gott ist durchaus kein böser Geist. Wenn er seine Pfeile entsendet, mag er oft den Bestrafer und Rächer bedeuten; ebenso ist er aber auch der Beschützer und Heiler, ἀλεξίκακος, ἀποτρόπαιος, ἀκέστωρ und σωτήρ. Er ist der Gott der Weisheit, der Musik, der Prophezeiung. Alle diese Ideen erfordern Zeit zu ihrer Entwicklung; sie konnten sich aber gewiss nicht aus Apollon entwickeln, wenn dieser Name ursprünglich einen schadenstiftenden Geist bezeichnete.

Der griechische Verbalstamm ολ oder ορ kann nicht nur die Wurzel AR, schädigen, repräsentiren, sondern auch die Wurzel VAR, oder ϝορ, in ihren verschiedenen Bedeutungen. Im Sanskrit bedeutet var mit vorausgehendem apa aufdecken,

öffnen, und dieses var mit apa oder vi in der Bedeutung aufdecken, offenbaren, öffnen wird im vedischen Sanskrit beständig von den solaren Gottheiten gebraucht, die am Morgen erscheinen, die Dunkelheit der Wolken aufdeckend, das Licht offenbarend und den Himmel für die Geburt des Tages öffnend.

Ich gebe im folgenden einige Beispiele: —

Rv. I, 68, 1: *S*rî*n*án úpa sthât dívam bhura*n*yú*h* sthâtú*h* *k*arátham aktû'n ví ûr*n*ot, »Der Schnelle mit seiner Hitze ist dem Himmel genaht; er hat die Nacht offenbart und alles, was da steht und geht«.

Rv. I, 132, 4: Yát áṅgirobhya*h* ávr*in*o*h* ápa vra*g*ám, »Dass du öffnetest den Stall (der Nacht) für die Aṅgiras«.

Rv. I, 51, 3: Tvám gotrám áṅgirobhya*h* avr*in*o*h* ápa . . ., »Du öffnetest den Kuhstall für die Aṅgiras«.

Dasselbe wird von Soma (IX, 86, 23) und von Indra gesagt.

Rv. I, 51, 4: Tvám apâ'm apidhâ'nâ avr*in*o*h* ápa, »Du (Indra) decktest auf die Bedeckungen der Wasser (Wolken)«.

Rv. II, 11, 18: Ápa avr*in*o*h* *g*yóti*h* â'ryâya, »Du (Indra) offenbartest das Licht dem Ârya«.

Rv. II, 34, 12: Ushâ'*h* ná râmî'*h* aru*n*aí*h* ápa ûr*n*ute, »Wie die Morgenröthe decken sie die Nächte mit den rothen Strahlen auf (ûr*n*ute = ûr*n*uvate)«.

Rv. X, 81, 2: Ví dyâ'm aúr*n*ot mahinâ' vi*s*vá*k*akshâ*h*, »(Vi*s*vakarman), der allsehende, deckte den Himmel auf durch seine Macht«.

Rv. III, 34, 3: Índra*h* V*r*itrám avr*in*ot, »Indra deckte V*r*itra (den Dämon der Finsterniss) (auf)«.

Rv. X, 88, 12: Â' yá*h* tatâ'na ushása*h* vibhâtî'*h* ápo ûr*n*oti táma*h* ar*k*íshâ yán, »Der die glänzenden Morgenröthen ausgebreitet hat, deckt die Dunkelheit auf, im Lichte dahingehend«.

Rv. X, 40, 8 heisst es von den beiden A*s*vins, dass sie den Stall der Nacht (vra*g*á saptâ'sya) öffnen. Dieser Stall wird VII, 90, 4 gávya ûrvá genannt, und es heisst, dass die Wasser herausfliessen, nachdem er geöffnet worden ist.

Rv. VIII, 40, 5 heisst es, dass Indra und Agni den a*rn*avá, das Meer (saptábudhna) des Firmamentes, aufdecken.

Rv. III, 31, 21 lesen wir: Dúra*h* *k*a vísvâ*h* av*ri*not ápa svâ'*h*, »Er öffnete alle seine Thore«; vgl. X, 120, 8.

Rv. X, 139, 6: Ápa av*ri*not dúra*h* ásmavra*g*ânâm, »(Savit*ri*) öffnete die Thore der Steinställe«.

Die Kühe in diesen Ställen werden ebenfalls von den lichten Göttern aufgefunden; so z. B. Rv. VIII, 63, 3: Sá*h* vidvâ'n áṅgirobhya*h* Índra*h* gâ'*h* av*ri*not ápa, »Er, der weise Indra, öffnete oder fand die Kühe für die Aṅgiras«. Rv. II, 34, 1 wird dieselbe That den Maruts zugeschrieben. Bisweilen werden zwei Thore, im Dual, erwähnt, die Agni öffnet, wenn er seinen Verehrern Licht und Reichthum bringt. Gewöhnlich aber erscheinen sie im Plural, als die Thore des Reichthums (I, 68, 10), als die Thore (dvârau) des *Ri*ta, auch als die Thore der Finsterniss (III, 5, 1). Diese Thore mit ihren wechselnden Namen sind die ewigen Himmelsthore, durch welche die Repräsentanten des Tageslichts ein und ausgehen. Diesseits der himmlischen Thore lag die Heimath der Menschen, jenseits war die Heimath der Götter. Später nahmen diese Thore eine Art von mythologischer Persönlichkeit an; unter dem Namen Devîr Dvâra*h*, die himmlischen Thore, wurde ihnen, wie wir gesehen, ein bestimmter Platz in den Âprîliedern angewiesen. So lesen wir zu wiederholten Malen (V, 5, 5): »Ihr himmlischen Thore, weicht auseinander, leicht zugänglich, zu unserm Schutze; füllet das Opfer mehr und mehr.«

Wenn sich nun vom lautlichen Standpunkte aus unmöglich etwas gegen die Ableitung von Ἀπόλλων von einer Sanskritform *Apa-var-yan oder *Apa-val-yan[1]) einwenden lässt, und wenn im Veda die Öffnung der himmlischen Thore ein charakteristischer Zug verschiedener Sonnen- oder Lichtgottheiten ist, so erhebt sich die Frage, ob sich auch in den Mythen

1) Die kyprische Form Ἀπείλων steht für Ἀπέλjων = Apa-varyan.

von Apollon Spuren dieses Charakters als Thoröffners oder Pförtners des Himmels entdecken lassen. Wir haben schon einige Beinamen Apollons erwähnt, die deutlich auf das Öffnen von Thoren hinweisen, wie z. B. Ἀπόλλων θυραῖος[1]). Das ist Apollon des Thores, ein Name, der, wie Propylaios, später als der, dessen Statue am Eingang steht, erklärt wurde, der aber lange vor der Erfindung von Statuen eine ganz andere Bedeutung hatte, nämlich der die Thür des Himmels Öffnende und aus dem Thore des Morgens Hervorgehende, Ἐκβάσιος und Ἐμβάσιος. Ausser dem Beinamen Ἑῷος führt er thatsächlich auch den Namen Ἀβέλιος, den kretischen Namen des Helios, der Sonne, den man bisweilen als das wahre Etymon von Helios betrachtet hat. Auch Artemis, seine Schwester, die mit ihm zusammen auf Delos geboren war, heisst Propylaia. Eine Nymphe, mit der Apollon den Kyknos erzeugte, hiess Thyria, während eine andere namens Thero ihm einen Sohn namens Chairon gebar. Gewöhnlich erklärt man diese Namen als Ableitungen von Namen von Örtlichkeiten, wo Apollon verehrt wurde; allein es ist die Frage, ob nicht hier wie in andern Fällen die Örtlichkeiten ursprünglich nach Apollon und seinen Freundinnen benannt waren. Thyrion war ein Ort bei Chaironeia, wo Apollon einen Tempel hatte[2]), und Thurium oder Thurii in Italien, das spätere Sybaris, war als Kultstätte Apollons berühmt. Es ist daher ganz wohl möglich, — mehr will ich nicht behaupten — dass die Nymphen, die wir in der Gesellschaft Apollons finden, ihre Namen ursprünglich aus demselben Grunde erhielten, weshalb er selbst Thyraios genannt worden war.

Ich bin mir der Einwände wohl bewusst, die man gegen die Erklärung des Namens Apollon als des Öffners der himmlischen Thore gemacht hat. Allein Gräcisten sollten nicht vergessen, dass wir im äolischen Dialekte thatsächlich ἀπέλλω im Sinne von ἀποκλείω, abschliessen, ausschliessen, haben,

---

1) Gerhard, Griech. Mythologie, § 308, 6.
2) Gerhard a. a. O., S. 321.

und dass das Ausschliessen der Dunkelheit das Hervorbringen des Lichtes in sich schliesst. Wenn man den mathematischen Beweis dafür fordert, dass Ἀπέλλων Apavaryan, der Abwehrer, gewesen sei, so muss ich gestehen, dass ich ihn nicht liefern kann. Natürlich kann man leicht behaupten, aus einem blossen Öffner, einem Pförtner oder selbst einem Herolde des Tages hätte sich nie die glänzende Persönlichkeit des griechischen Apollon entwickeln können. Wir dürfen aber doch in unserem negativen Urtheile nicht so positiv sein. Wie die vollendetsten griechischen Statuen das letzte Ergebniss einer Bewegung waren, die mit rohen Steinen und scheusslichen Götzenbildern begann, wie der Hermes des Praxiteles der direkte Nachkomme jener alten Bilder des Gottes ist, die aus zwei aufrecht stehenden Steinen und einem dritten quer darüber liegenden bestanden [1]), gerade so müssen sich auch die mythologischen und religiösen Vorstellungen eines Aeschylus und eines Sophocles allmählich aus den einfachsten und rohesten Vorstellungen von Naturmächten entwickelt haben. Weit entfernt, die vedischen Lieder oder die homerischen Dichtungen als Zeugnisse für die Uranfänge des mythologischen und religiösen Denkens bei den Âryas zu betrachten, habe ich vielmehr wiederholt darauf hingewiesen, dass wir in ihrer Mythologie wie in ihrer Sprache einen Ring in dem andern entdecken können, und dass die Vergangenheit, die wir postuliren müssen, eher nach geologischen als nach historischen Perioden bemessen werden muss. Uns fällt es vielleicht schwer, zu verstehen, wie ein Gott des Lichts, der Weisheit, der Prophezeiung und der Heilkunde ursprünglich der Öffner oder der Offenbarer, *Apavaryan oder Apollon, genannt werden konnte, wie seine Feinde, die Mächte der Finsterniss, sei es der dunklen Nacht, sei es der dunklen Wolke, als Bedecker (V*ri*tra) bezeichnet werden und wie endlich dieses V*ri*tra die allgemeine Bedeutung Feind annehmen konnte, so dass V*ri*traghna, wörtlich V*ri*tratöter, zum Genius

---

1) Casanowics, Relig. Ceremonies in the Talmud; Proceedings of Am. Or. Society, March 1894, S. LXXIX.

des Sieges wurde, dem späteren persischen Bahrâm, dem Namen des Feuers, das noch heute unterhalten wird, um den Gläubigen Schutz und Sieg zu verschaffen.

War V*ri*tra, von var, der Bedecker, der Genius der Dunkelheit, so waren Apa-v*ri*tra, Apa-v*rin*van oder Apa-varyan jedenfalls die passendsten Namen für den Aufdecker, den Genius des Lichtes, jenes Grundbegriffes, der in Agni, in Indra und zahlreichen anderen arischen Göttern personificirt worden war.

Das mag genügen, um zu zeigen, dass der Name Apollon oder Apellon ursprünglich den Gott bezeichnete, der die Dunkelheit der Nacht oder die Dunkelheit der Wolken — denn diese beiden gehen, wie wir gesehen, stets zusammen — ausschliesst und so das Licht eröffnet oder offenbart. In einem Falle wie dem gegenwärtigen müssen wir uns natürlich mit dem Möglichen oder dem Wahrscheinlichen begnügen; wir können, ja, wir dürfen nicht mathematische Sicherheit fordern.

Da ich Apollon nicht von apa + ar oder ἀπόλλυμι, sondern von apa-var ableite, so könnte man einwenden, dass die griechische Form ορ oder ερ ursprünglich ein anlautendes Digamma gehabt haben müsse, und dass dieses Digamma die Kontraktion des Anlauts der Stammsilbe mit dem Auslaut der Präposition verhindert haben würde. So haben wir z. B. auch ἀποέργω, ἀποείκω, ἀποειπεῖν u. s. w. Allein neben ἀποειπεῖν finden wir im klassischen Griechisch auch ἀπειπεῖν; *ἀπολλειν für *ἀπο-ολλειν lässt sich also jedenfalls durch analoge Fälle stützen. Wir haben ausserdem das lesbische ἀπέλλω, wo ἔλλω, dor. ϝήλω, hom. εἴλω, sicherlich mit Digamma anlautete, und wo trotzdem das auslautende ο der Präposition abgefallen ist, gerade so gut wie in Ἀπέλλων, der dorischen Form von Ἀπόλλων[1]).

Wenn uns nun die Etymologie lehrt, dass man sich Apollon anfänglich als einen Offenbarer des Lichtes dachte, wenn seine Beinamen uns zeigen, dass sein ursprünglicher Wohnsitz

---

1) Brugmann, Grundriss, Bd. II, § 611.

auf Delos oder im Osten war, dass er Phoibos, der Glänzende, war, mit Phoibe, dem Monde, als Schwester, dass er Lykeios, der Erleuchtende, der Goldhaarige und Blondlockige hiess, ist es da nicht klar, dass fast alle Sagen von ihm seinen ursprünglichen Charakter bestätigen oder ihm jedenfalls niemals widersprechen? Wir haben schon oben gesehen, dass der Name seiner Mutter, Leto, die Nacht oder vielleicht die Erde während des Dunkels der Nacht bezeichnete. Leto kann allerdings nicht direkt von λαθεῖν abgeleitet werden; allein das hindert uns nicht, λαθεῖν und latere als Parallelwurzeln anzusehen. Eine Vergleichung von Leto mit Râtî für Râtrî, Nacht, ist verlockend, aber kaum nothwendig. Delos bedeutete ursprünglich ebenso wie Asteria den lichten Ort, wo Himmel und Erde zusammenzustossen schienen, und wo das goldene Licht der jungen Sonne aufging, die davon den Namen Delios, der Glänzende, empfing. Wenn in einem Mythus berichtet wird, dass Leto neun Tage lang in den Wehen lag, so bezieht sich das vielleicht auf die Frühlingssonne, die nach der Volksanschauung um die Sommersonnenwende, ehe sie ihren Lauf nach Norden beginnt, neun oder gar zwölf Tage lang stille steht.

Es scheint also die Ansicht bestanden zu haben, dass Apollon, obwohl die Tagessonne, seinen Frühlingssiegeszug um die Zeit der Sonnenwende beginne. In dem Falle würden sogar die vorausgehenden Wanderungen der Leto über die ganze Erde vielleicht ihre Erklärung finden. Der Umstand, dass sie sich an einer Palme festhält, erinnert an ähnliche Fälle, besonders an die Legende von Mâyâ, der Mutter des Buddha[1]).

---

1) Es scheint mir unmöglich, darin eine Anspielung auf die Reibhölzer zu erblicken, wie von Schroeder vorschlägt.

Ilithyia oder Eileithyia.

Was Ilithyia (Εἰλείθυια) betrifft, die Göttin, die zuerst von Here ferngehalten, endlich aber von Iris herbeigeholt wird, um bei der Geburt Apollons Hülfe zu leisten, so bietet ihr Name der Erklärung einige Schwierigkeiten. Wir müssen uns daran erinnern, dass sie, wie die Morgenröthe im Veda, ursprünglich in der Mehrzahl auftritt, als die Ilithyias, und dass erst nach der Zeit Homers von ihr als einer einzigen Göttin gesprochen wird, die nicht nur anderen bei der Geburt hilft, sondern selbst ein Kind gebiert. Sie hiess Auge (Αὐγὴ ἐν γόνασι), und da Auge ein Name der Morgenröthe war, so glaubte man, sie habe diesen Namen erhalten, weil sie der Morgenröthe des Lebens vorstehe. Auch im Lateinischen heisst sie Lucina oder Juno Lucina, was darauf hinweist, dass sie ursprünglich eine Gottheit des Lichtes war. Es heisst, dass sie älter war als Kronos, und auch darin fand man wieder eine Andeutung, dass die Zeugung den Anfang aller Dinge bilde. Bisweilen wird Here, die der Ehe vorsteht (γαμήλιος) und als Mutter der Ilithyia auftritt, mit ihrer Tochter identificirt; ja selbst Artemis und Diana (vielleicht, wie Lucina, Repräsentantinnen des Mondes) verrichten ihr Amt.

Ihr Name lautet Εἰλείθυια, ion. Εἰλήθυια, Ἐλεύθυια und auch Ἐλευθώ, und diese letzte Form, Eleutho, ist vielleicht keine Abkürzung, sondern einfach eine Parallelform von Eleuthyia und Eileithyia. Sie würde in dem Falle die Kommende heissen oder, wenn wir das kretische ἐλεύθω, bringen, in Betracht ziehen, die Bringerin, eine Bedeutung, die allen willkommen sein dürfte, die in der Fors primigenia die Bringerin des Guten sehen. Kreta war der Wohnsitz der Eleutho; geboren war sie in der Amnisischen Grotte. Dieselbe Wurzel ἐλυθ- (ruh) liefert vielleicht den Schlüssel zur Erklärung des Namens der Elysischen Gefilde im Westen, des Aufenthaltsortes der Seligen: Ἠλύσιον wäre dann das, was kommen muss, l'avenir.

Apollon.

Kehren wir jetzt zu Apollon zurück, der nach der Ankunft der »kommenden« Göttin Eileithyia[1]) auf Delos geboren wurde, d. h. im Osten, auf der Insel, die aus den oben angeführten Gründen auch Ortygia (vartikâ) und Asteria hiess.

Auch Apollons jugendliche Liebe zu Daphne ist schon lange als ein Morgenröthenmythus erklärt worden. Seine erste Heldenthat war der Kampf mit Python (Ahi budhnya), und das erklärt sich vielleicht aus der Thatsache, dass er am Morgen, wenn er am Horizonte emportaucht, gerade den Mächten der Unterwelt (budhna) entgangen ist, den Schlangen, die von den ersten Strahlen oder Pfeilen des jungen Gottes getötet werden. Andere Autoritäten verlegen aber bekanntlich diesen Kampf gegen Python in eine spätere Zeit und an einen anderen Ort. Das zeigt, mit welcher Freiheit die Mythologie in ihren Anfängen behandelt wurde, und beweist, dass wir vollauf berechtigt sind, eine ähnliche Freiheit bei unserer Deutung der Mythologie zu beanspruchen. Dass dem Kampfe Apollons gegen Python die Idee des Kampfes des Morgenlichts gegen die Finsterniss unterhalb des Horizontes oder gegen die Dunkelheit der schwindenden Nacht zu Grunde liegt, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Es ist aber sehr wohl denkbar, dass nach der Gründung des Heiligthums des Apollon zu Delphi der Mythus dort lokalisirt wurde. Forchhammer, der die Umgegend von Delphi aufs sorgfältigste erforscht hat, giebt uns eine Erklärung des Kampfes zwischen Apollon und Python, die mehr Beachtung verdient, als sie bisher gefunden hat. Ich schliesse mich theilweise der Ansicht Decharme's an, der in seiner werthvollen Mythologie de la Grèce, S. 100, sagt: —

---

1) -θυια am Ende von andern mythologischen Namen scheint Wind zu bedeuten; vgl. θύελλα. Ὀρείθυια würde daher der Bergwind sein.

»Man muss erklären, wie es kommt, dass der Sieg Apollons in Griechenland einen bestimmten Schauplatz hat. Forchhammer, ein dänischer [vielmehr deutscher] Gelehrter, glaubt nach einer sorgfältigen Erforschung der Bodenverhältnisse um Delphi den Grund dafür gefunden zu haben. Nach ihm ist der Drache in Delphi das Symbol des Wildbaches, der im Frühlingsanfange von den Abhängen des Parnassus herniederstürzt, zwischen den beiden Felsen Nauplia und Hyampeia einen Wasserfall bildet, dann an den Terrassen des Delphischen Amphitheaters entlang eilt und sich endlich in das Thal des Pleistos ergiesst. Dieser Wildbach, von den Winterregen und den thauenden Schneemassen des Gebirges geschwellt, alles, was sich ihm in den Weg stellt, in wildem Ungestüm mit sich reissend und zerstörend und wie eine Schlange in vielfach gewundenem Laufe dahin eilend, konnte von den Einwohnern Delphis wohl mit einem furchtbaren Drachen verglichen werden, der das Land verheert und die Leute und ihre Herden ängstigt. Im Sommer aber fliesst das Wasser ab, es fällt und verdunstet, und die heissen Strahlen der Sonne trocknen das Bett des Flusses aus. Das Ungeheuer ist von den Pfeilen des Gottes durchbohrt worden. Sein Leichnam beginnt zu faulen, und er führt von nun an den Namen Python, das heisst, der Faulende.«

Ich kann nicht sagen, dass ich völlig überzeugt bin. Dass aber diese sekundären Mythen bisweilen dem blossen Wunsche entspringen, einen unverständlichen Namen zu erklären, haben wir oben bei Argeiphontes gesehen, und wenn Forchhammer auf jene Erklärung verfiel, als er die Umgegend von Delphi durchforschte, so ist es ganz wohl möglich, dass sich dieselbe Erklärung auch den alten Griechen dargeboten hatte, als sie das neue und dauernde Heiligthum des Apollon zu Delphi gründeten.

Was die dem Apollon auferlegten Dienstjahre unter Admetos bedeuten, habe ich schon oben durch den Hinweis auf den mexikanischen Inka zu erklären versucht, der, obwohl ein Verehrer der Sonne, ja obwohl selbst als ein Abkömmling der

Sonne verehrt, sich doch weigerte, die Sonne als oberste Gottheit anzuerkennen, denn ihm missfielen

die Ketten
Die an den Pfad dich binden, den dir Gott
Zu wandeln anbefahl[1]).

Diese Zeit der Dienstbarkeit ist in verschiedener Weise geschildert worden; der Grundgedanke ist aber stets derselbe. Und da man sich den Sonnengott als Besitzer einer Herde von 350 Rindern oder Schafen dachte, so war es ganz natürlich, dass Apollon auch als Sklave von Laomedon mit der Beaufsichtigung seiner Rinderherden betraut wurde.

Wenn ferner die Sonne auf ihrer jährlichen Reise weit nach dem Norden gelangte und dort den langen Winter über blieb, so glaubte man, dass Apollon selbst bei den Hyperboräern fröhlichere Tage verlebe als die strenge Winterzeit in Griechenland sie bot.

Es kann kaum ein Zweifel darüber herrschen, dass die Reise des Apollon zu den Hyperboräern und sein Aufenthalt bei ihnen die jährlichen Bewegungen der Sonne von Süden nach Norden und wieder von Norden nach Süden reflektiren. Wir brauchen nur Plutarch anzusehen, der berichtet, wie vom Frühling bis zum Herbste Delphi von Preisliedern und Päanen auf Apollon wiederhallte, während im Winter der Päan verstummte und nur der Dithyrambos und Lieder von den Leiden des Dionysos ertönten, um die Bedeutung der griechischen Hyperboräer und ihre Beziehung zu Apollon zu erkennen. Der Zeitpunkt, wenn Apollon von den Hyperboräern nach Griechenland zurückkehrt, wird verschieden angegeben; er liegt zwischen dem Frühling und der Mitte des Sommers. Sein Fortgang war die ἀποδημία, seine Rückkehr die ἐπιδημία. Wenn indessen noch ein Zweifel über den solaren Ursprung Apollons bestehen könnte, so würde seine nahe Beziehung zu den Charites die Frage, ähnlich wie bei

1) Chips, IV, S. 122.

Hermes, entscheiden. Bisweilen werden diese Charites die Töchter des Helios und der Aigle genannt, Namen, die keiner Erklärung bedürfen. Und nicht weniger bezeichnend sind ihre eigenen Namen, Aglaia, Euphrosyne, Thalia, Pasiphae, Kleta oder Phaenna. Das Beiwort κουροτρόφος haben sie mit Apollon gemeinsam. Apollon führt die drei Charites bei der Hand. Den gleichen Gedanken finden wir im Veda, wo uns der Sonnengott auf seinem goldenen, von den Haritas gezogenen Wagen entgegen tritt. In Griechenland führen die Sonnenrosse die sehr bezeichnenden Namen Lampos und Phaethon oder Pyroeis, Eoos, Aithon oder Phlegon; in Indien heissen sie einfach die Haritas, d. h. die Rothen oder die Glänzenden. Apollon war allerdings ursprünglich ein lichtspendender, Freude verbreitender und gütiger Gott, allein es ist leicht begreiflich, dass sich auch die furchtbaren Seiten der Sonne in ihm wiederspiegeln. Die Sonne befördert das Wachsthum der Pflanzen; dieselbe Sonne kann aber auch die Ernte vernichten, Seuchen senden und ihre eigenen Verehrer töten. Auch im Veda nehmen die solaren Mächte von Zeit zu Zeit ein furchtbares Aussehen an, und Apollon als der zürnende Gott, der νυκτὶ ἐοικώς, gleichwie die Nacht, dahin schreitet, der οὔλιος, der Verderbliche, heisst, dessen Name als Zerstörer gedeutet wurde, kommt dem vedischen Rudra so nahe, dass man das Prototyp des Apollon eher in Rudra als in Agni in seiner Sûrya-Natur hat finden wollen [1]). Und seltsam genug, wie man in Apollon nicht nur den Sender von Seuche und Tod, sondern auch den Arzt und Heiler aller Krankheit, nicht nur οὔλιος, den Verderblichen, sondern auch οὔλιος, den Heilenden, sah, so glaubte man auch Rudra im Besitze aller Heilmittel. Daher machte man Asklepios, den Götterarzt, zum Sohne Apollons, während der andere heilende Gott, Paieon oder Paian (Παιήων, Παιάν), thatsächlich mit Apollon identificirt wurde. Apollon wurde dann auch der Arzt der Seele, der Reiniger und Erlöser von der Sünde (σωτήρ); allein das sind

1) K. Z. XXIX, 225.

Züge, die wir bei den vedischen Göttern nicht erwarten dürfen, wenn sie auch nicht ganz fehlen, wie man aus den Gebeten um Vergebung der Sünden an Varuna und andere Götter ersehen kann. Ebensowenig dürfen wir im Veda nach einem Gotte der Musik und der Prophezeiung suchen, wie Apollon es in Griechenland war. Das sind Reflexe griechischen Lebens; man mag sie auf Apollon übertragen haben, ohne mit seinem ursprünglichen physischen Charakter in Widerspruch zu gerathen, allein entstanden sind sie auf griechischem, nicht auf arischem Boden.

Gerade bei Apollon können wir aufs deutlichste sehen, was wir von einer Vergleichung der vedischen und der griechischen oder einer anderen arischen Mythologie erwarten dürfen und was nicht. Es giebt Gelehrte, die die Existenz einer panarischen Mythologie überhaupt in Abrede stellen. Mit ihnen brauche ich nach allem, was darüber geschrieben worden ist, wohl nicht zu streiten. Allein dies sind gerade diejenigen, die, da alle Beweise fehlen, die mythologischen Studien dadurch herabzusetzen suchen, dass sie mit Verachtung auf den Mangel an Übereinstimmung bei der Vergleichung arischer Gottheiten und bei der Deutung arischer Mythen hinweisen. Es ist allerdings bekannt, dass Kuhn Apollon mit Rudra identificiren wollte, von Schroeder mit Agni und ich selbst mit keinem von beiden oder vielmehr mit beiden. Ich habe den Sachverhalt offen dargelegt und so unseren Gegnern eine glänzende Gelegenheit zum Angriff geboten. Und doch kann für diejenigen, die mir bis hierher gefolgt sind, meine Antwort nicht zweifelhaft sein. Meiner Ansicht nach ist es ein grundsätzlicher Fehler, Übereinstimmungen in den Namen und Thaten arischer Götter zu erwarten, wenn sie einmal in die nationale Phase der Entwicklung eingetreten sind. Wenn solche Übereinstimmungen doch gelegentlich vorkommen, so sind es Ausnahmen, und sie erfordern eine Erklärung genau so gut, wie wir einen Grund finden müssen, wenn wir das deutsche haben mit lateinisch habere identificiren wollen. Wenn arische Wörter die Stufe der Sonderentwicklung erreicht haben, wenn

die gemeinsame arische Sprache einmal zu Latein oder Französisch, Gotisch oder Englisch, geworden ist, dürfen wir nicht mehr nahe Übereinstimmungen zwischen Gotisch und Latein, Englisch und Französisch, erwarten. Wir müssen zunächst feststellen, was speciell lateinisch oder speciell gotisch ist und dann die Wörter von diesen späteren Ansätzen befreien, ehe wir ihre ursprüngliche Form entdecken können. Wenn uns scheinbare Übereinstimmungen wie englisch to call und καλεῖν, to care und cura, begegnen, so müssen wir sofort wissen, dass die Wörter nicht wirklich identisch sein können, denn das Englische hat kein Recht, so genau mit dem Griechischen oder dem Lateinischen übereinzustimmen, oder wo das doch der Fall ist, wie bei to have und habere, müssen solche Ausnahmefälle aufs sorgfältigste begründet werden.

Ähnlich ist es in der Mythologie. Wenn Kuhn z. B. darauf hinweist, dass Rudra's Haar als geflochten und in einen Knoten aufgebunden beschrieben wird (kapardin), und dass Apollons Haar in derselben Weise geordnet war (ἀκερσεκόμης), so ist das erstens nicht ganz korrekt und würde zweitens zu viel beweisen[1].

Wir können nichts weiter behaupten, — und ich glaube, Kuhn hat auch gar nicht mehr gemeint — als dass ein Gott wie Apollon, den man sich als schnell durch die Luft dahin eilend vorstellte, mit fliegendem Haare gedacht wurde, und so ist er in den ältesten Statuen dargestellt, während Rudra's kaparda oder muschelförmiger Haarknoten wohl nur eine Nachahmung des Haarknotens ist, den seine Verehrer trugen, wie ihn später die Verehrer *S*iva's trugen[2].

Wenn Kuhn den Beinamen Apollons, Loxias, schief, mit dem Beinamen Rudras, vanku, quer, vergleicht, so kann er Loxias kaum im Sinne von λοξός, krumm, mit Bezug auf den krummen oder trügerischen Sinn der apollinischen Orakel genommen haben. Diese Deutung von Loxias hatte schon Otfried

1) K. Z. III, 335, und von Schroeder, K. Z. XXIX, 227.
2) M. M., S. B. E. XXXII, S. 424.

Müller zurückgewiesen. Er zeigte, dass auch Artemis, die Schwester Apollons, den Beinamen Loxo führte, obwohl sie nie im Verdacht gestanden hatte, Orakel ertheilt zu haben, weder wahre noch falsche. Kuhn meinte in Wahrheit nichts weiter, als dass vaṅku, von Rudra gebraucht, wahrscheinlich sein Dahinstürmen quer durch den Luftraum bezeichnen sollte, und dass Loxias die gleiche physische Bedeutung hatte, als es zuerst von Apollon gebraucht wurde. Allein eine ganze Reihe von Göttern gelten als dahin eilend oder stürmend, ohne deswegen identisch zu sein, und vaṅku ist auch nicht ausschliesslich ein Beiwort Rudra's.

Das Gleiche gilt von Kuhns Bemerkung, dass Apollon die Leier spielte, und dass es ein Musikinstrument namens rudrî gab, vielleicht lautlich mit griechisch λύρα identisch. Rudrî ist ein sehr spätes Wort und in der Literatur schlecht bezeugt. Apollon als Gott der Musik und Führer der Musen ist viel zu eigenthümlich griechisch, als dass er mit Rudra verglichen werden könnte, dessen Musik — wenn hier überhaupt von Musik die Rede sein kann — mehr dem Pfeifen und Heulen des Sturmes glich als den Klängen der Leier. Wenn Kuhn indessen nur den physischen Charakter Rudra's im Auge hatte, so hätte er seine Sache durch einen Hinweis auf die Rudras, das heisst, die Maruts, die Sturmwinde, stützen können: sie werden im Veda beständig als die Sänger (arkin) bezeichnet[1]). Dass sowohl Apollon als auch Rudra Pfeil und Bogen führt, ist allerdings richtig; aber die gleiche Waffe führen auch andere Götter sowohl in der vedischen wie in der griechischen Mythologie. Agni entsendet beständig seine Pfeile; Artemis, Herakles und Odysseus waren als Bogenschützen berühmt, wenn auch bei den alten Griechen der Bogen als Waffe nicht so hoch in Ehren stand wie das Schwert oder die Lanze.

Dass sowohl Apollon als auch Rudra als die besten Ärzte bezeichnet werden, ist jedenfalls auffällig; es zeigt, dass Kuhns Theorie, dass Rudra und Apollon verwandte Götter seien

---

1) M. M., S. B. E. XXXII, S. 95.

etwas Wahres enthält. Was Kuhn aber unbeachtet liess, das waren die vielen Unterschiede, die zwischen Apollon und Rudra bestehen, und die für unsere Zwecke genau so wichtig sind wie die Übereinstimmungen.

Prüfen wir jetzt einmal von Schroeders Ansicht, dass es eine Gottheit Apollon-Agni gegeben habe, das heisst, dass der Gott, den die vedischen Dichter Agni nennen, bei den Griechen Apollon hiess. Diese Ansicht ist zweifellos bis zu einem gewissen Grade richtig, wofern wir nur Agni in der Gestalt nehmen, in der er so oft im Veda erscheint, nicht einfach als das Feuer, als den gewöhnlichen ignis, sondern als das Himmelsfeuer oder das Himmelslicht. Wie nahe die Beziehungen zwischen den beiden Erscheinungsformen des Lichtes auf dem Herde und am östlichen Himmel sind, ist schon des öftern gezeigt worden. Wenn daher von Schroeder Agni nicht in dem gewöhnlichen Sinne von Feuer, sondern als die feurige Sonne, speciell als die aufgehende Sonne, nehmen würde, so würde ich vollständig mit ihm übereinstimmen. Sowohl Rudra als auch Agni tragen schon im Veda einen viel zu ausgeprägten Charakter, als dass man sie mit einer so durchaus griechischen Gottheit wie Phoibos Apollon vergleichen könnte. Wir müssen hinter die vedischen Götter dringen, ehe wir hoffen dürfen, die Wurzeln der Ideen zu finden, aus denen auf griechischem Boden Apollon, auf indischem Boden Agni erwuchs. Der beständige Gebrauch von apa-var in Bezug auf die tägliche, von der aufgehenden Sonne bewirkte Enthüllung zeigt, dass hinter Apollon und hinter den mannigfachen Personificirungen der aufgehenden Sonne die gemeinsame Idee einer enthüllenden Gottheit, einer Morgengottheit liegt, dieselbe Idee, die auch der Keim der Devîr Dvâra*h* oder der ewigen Thore des Psalmisten ist. Wenn von dieser Centralidee sekundäre Gedanken ausgingen, die sich in Griechenland mit dem Namen des Apollon, im Sanskrit mit dem Namen des Agni, des Sûrya oder des Rudra verbanden, so werden alle Übereinstimmungen, auch die unbedeutendsten und anscheinend gleichgültigen, willkommen sein, denn sie zeigen uns, dass die mythologische

Entwicklung, die in vorvedischer Zeit ihren Anfang nahm, in Indien wie in Griechenland denselben natürlichen Verlauf hatte, in vielen Beziehungen einander ähnlich, aber ohne Unähnlichkeiten zwischen den Göttern Griechenlands und denen Indiens auszuschliessen. Apollon kann ebensowenig Rudra oder Agni sein, wie der griechische Archon der buddhistische Arhan oder selbst der lateinische rex der indische râ*g* ist.

Rudra war ursprünglich ein Sturmgott, mag man nun dagegen sagen, was man will. Wenn die Maruts Sturmgötter waren, — und selbst im klassischen Sanskrit bedeutet marut Wind — so dürfen wir nicht vergessen, dass die Maruts nicht nur die Söhne des Rudra, sondern selbst Rudras genannt werden.

Wenn wir lesen, dass Rudra der schönste unter den Göttern ist, dass er Pfeil und Bogen führt, dass er der Herr der Lieder (gâtha-pati) ist, und dass er der beste Arzt und auch im Stande ist, die Sünde, die der Mensch begangen hat, zu beseitigen (VI, 74, 3), so scheinen wir einen Gott vor uns zu haben, der uns allerdings an Apollon erinnert; wenn aber Rudra der wilde Gott mit den starken Gliedern, der wie ein wildes Thier anfällt, wenn er der rothe Eber heisst, wenn im Atharvaveda sein Bauch als blau und sein Rücken als roth beschrieben wird, so können wir in ihm nicht mehr die Züge Apollons erkennen; der griechische Gott ist auch, wo er als furchtbarer Gott auftritt, etwas ganz anderes. Und noch viel weniger geht es an, Rudra und die Rudras mit blossen Faunen und Satyrn, mit Wald- und Berggeistern[1]) zu identificiren, denn Rudra ist ein majestätischer Gott, er leuchtet wie die helle Sonne (I, 43, 5), er ist der Herr dieser weiten Welt, und nie wird seine göttliche Macht von ihm weichen (II, 33, 9).

---

1) Oldenberg, Religion des Veda, S. 223.

Griechische und italische Götter.

Wenn es unmöglich, ja unvernünftig ist, vedische und griechische Götter, nachdem sie eine bestimmte Individualität in Indien oder Griechenland angenommen haben, noch identificiren zu wollen, so ist dasselbe bei Göttern der Fall, die in Griechenland und in Italien einen bestimmten Charakter angenommen haben. Die vergleichende Mythologie kann nichts weiter thun, als versuchen, in die Vergangenheit solcher Götter einzudringen, um womöglich ihren gemeinsamen Hintergrund fern von Italien und Griechenland zu entdecken; allein es ist unmöglich, und wir sollten daher auch nicht den Versuch machen, etwas specifisch Griechisches in der altitalischen Mythologie zu finden.

Ich habe stets mit Bewunderung Roschers, im Jahre 1873 erschienene, Abhandlung über Apollon und Mars gelesen. Sie zeigt tiefe Gelehrsamkeit und scharfe Kritik, und andere Werke, des glänzenden Anfangs würdig, sind ihr gefolgt. Ich leugne auch gegenwärtig durchaus nicht, dass vieles den beiden Göttern thatsächlich gemeinsam ist; ich kann mich aber nicht der Ansicht anschliessen, dass sie aus einem und demselben Keime hervorgingen. Apollon war sicherlich, wie Roscher ausführlich bewiesen hat, ein Gott des Lichtes, ein Φοῖβος, ein Λύκειος, Λυκηγενής, Αἰγλήτης, Ἑῷιος und Ἔναυρος; er war ebenso ein Gott des Jahres, das heisst, ein solarer Gott; er war insbesondere ein Gott des Frühlings und des Sommers; er war ein streitbarer Gott und galt, wie die meisten Götter, als Ahnherr von Familien, Clans und ganzen Stämmen, als Schutzherr von Städten und Führer von Kolonien. Das alles ergiebt sich ganz naturgemäss aus seinem solaren Charakter. Er war ein Apavaryan, aber er war in keiner der individuellen Gottheiten des Veda, wie wir sie kennen, individualisirt worden. Wenn wir daher mit Roscher annehmen wollen, dass dieser noch unbestimmte Apavaryan eine Zeit lang in demselben Strombette mythologischen Denkens als ein italischer Gott geführt

wurde, der Mars hiess oder im Laufe der Zeit diesen Namen empfing, so müssen wir auch ein langdauerndes Zusammenleben des sogenannten — und zwar meiner Ansicht nach fälschlich so genannten — graeco-italischen Zweiges der arischen Sprachfamilie und die Entwicklung einer ganz eigenartigen, von allen andern arischen Mythologien grundverschiedenen graeco-italischen Mythologie annehmen. Und bei alledem müssten wir dann auch noch glauben, dass der Name einer dieser verwandten graeco-italischen Gottheiten in Griechenland zu Apollon, in Italien zu Mars wurde, dass der Name sich änderte, das Wesen aber dasselbe blieb. Ich leugne ja nicht, dass Götter dem Wesen nach gleich und doch dem Namen nach verschieden sein können; ich bezweifle aber die Möglichkeit der Existenz einer arischen Gottheit ohne einen Namen. Wir hatten ein deutliches Beispiel in Varu*n*a und Ahura Mazda, und Roscher hat mehrere ähnliche Fälle angeführt: die Erinyen, die Eumeniden, Arae und Semnae; Plouton, Hades, Klymenos; Hebe und Ganymedes; Aphrodite, Kypris und Kythereia; Persephone, Kore und Persephassa. Allein diese Fälle gehören gar nicht alle hierher. Wir müssen zwischen Fällen unterscheiden, wo eine göttliche Individualität eine Anzahl von Namen erhält, und solchen, wo der eine oder der andere von diesen Namen im Laufe der Zeit zu einem selbständigen Namen wird. Wenn Aphrodite oder Aphrogeneia Kythereia und Kypris genannt wurde, weil sie auf Kythera und Kypros besondere Verehrung empfing, und wenn sie später unter diesen Namen — mögen sie nun zunächst blosse Beiwörter oder selbständige Namen gewesen sein — eine neue Gottheit zu werden schien, so können wir deutlich wahrnehmen, dass das, was man ihr Wesen nennen kann, dasselbe blieb, trotzdem sich ihr Name änderte. Allein bei Apollon und Mars liegen die Verhältnisse auch nach Roschers Ansicht ganz anders. Er glaubt nicht, wenn ich ihn recht verstehe, dass Apollon jemals den Beinamen Mars oder Mars den Beinamen Apollon erhielt, sondern vielmehr, dass dieselbe, zunächst noch namenlose Gottheit in Griechenland Apollon, in Italien Mars benannt

wurde, dass Mars und Apollon in der That dialektische Synonyma waren. Versuchen wir nun vor allem einmal, uns die Sache klar zu machen. Wir haben gesehen, dass jede Gottheit ihre Existenz mit ihrem Namen beginnt. Meiner Ansicht nach existirten auch Sonne und Mond nicht, das heisst für die Menschen als denkende Wesen, so lange sie nicht benannt worden waren; jedenfalls können Helios und Selene nicht existirt haben, ehe sie von dem ὀνοματοθέτης geschaffen worden waren.

Einen Helios oder einen Apollon hat es stets nur im Geiste dessen gegeben, der gewisse Sinneseindrücke sammelte, sie zusammenfasste oder begriff und nach einem ihrer am meisten hervortretenden Merkmale benannte und so einen enthüllenden Gott, einen Apollon, ins Dasein rief. Danach kann zweierlei eintreten. Apollon kann eine Reihe von Beinamen erhalten, und einzelne von diesen, wie z. B. Hekatos, der Weitreichende, oder Hekatebolos, der Ferntreffende, oder Delios, der Strahlende oder der in Delos Geborene, können eine gewisse mythologische Selbständigkeit annehmen. Oder aber, dieselben Eindrücke, die den Namen Apollon hervorriefen, können ohne alle Beziehung auf diesen Namen, einen andern, Apollon dem Namen und dem Wesen nach so nah verwandten Gott hervorrufen, dass die beiden nicht mehr gesondert gehalten werden können und nach einiger Zeit zusammenfliessen. So stand z. B. Phoibos, der Leuchtende, so deutlich für denselben Begriff wie Apollon, dass die beiden als Phoibos Apollon verbunden wurden; Phoibos hörte dann auf eine besondere Gottheit zu sein und wurde später als ein blosser Beiname des Apollon angesehen, wie Hekatos, obwohl er in Wirklichkeit einen selbständigen Ursprung hatte.

Wenn wir nun fragen: in welcher Beziehung stand der graeco-italische Apollon zu dem graeco-italischen Mars, so können wir unmöglich den einen als den Beinamen des anderen betrachten; es kann sich überhaupt nur darum handeln, ob derselbe Begriff, der den Namen Apollon erhielt, auch den Namen Mars erhielt. Lässt sich das beweisen?

Apollon und Mars.

Es scheint Roscher entgangen zu sein, dass die Griechen selbst die Identität des Apollon und des Mars behauptet haben. Plutarch (Fragm. S. 15) bemerkt, dass wenn zwei Göttinnen als Mutter eines und desselben Kindes bezeichnet würden, in beiden ein gemeinsames Element gewesen sein müsse. Leto kann daher seiner Ansicht nach nichts anderes sein als Here, denn Leto ist die Mutter der Artemis, und Artemis ist unter dem Namen Eileithyia die Tochter der Here. Er weist dann weiter darauf hin, dass Ares und Apollon denselben Charakter (δύναμις) hätten, dass der eine der Sohn der Here, der andere der Sohn der Leto sei; auch daraus gehe wieder hervor, dass Leto und Here als ein und dieselbe Göttin angesehen werden müssten.

Allein das würde Roscher kaum befriedigen. Denn wenn auch die Römer ihren Mars mit dem griechischen Ares identificiren zu müssen glaubten, so hat Roscher doch schon mit Recht bemerkt, dass das zu einer späteren Zeit und unter dem Einflusse irrthümlicher Anschauungen erfolgt sein könne, und dass die beiden Götter dem Wesen nach schon lange verschieden waren, ehe sie in Rom wieder zusammentrafen. Die Frage ist also die: weist der wirkliche römische Mars Spuren eines solaren Ursprungs und einer früheren Identität mit Apollon auf, so dass wir genöthigt sind, das griechische Apollon und das lateinische Mars als blosse Synonyma zu betrachten, die ursprünglich ein und dasselbe Objekt bezeichneten?

Dass Mars zu den lichten und lichtspendenden Göttern gehörte, geht aus dem Umstand hervor, dass er als Leucetius oder Louc-etius verehrt wurde, während Apollon die Beinamen Λυκαῖος, Λύκειος, Λυκηγενής u. s. w. führte.

Dieser Beiname beweist allerdings, dass Mars zu den lichten Göttern, zu den devas, gehörte; allein es beweist auch nichts weiter; es beweist nicht, dass er ein solarer Gott und mit Apollon identisch war. Lucetius ist ebenso sehr, wenn

nicht noch mehr, ein Beiname des Jupiter wie des Mars. Festus sagt: Lucetium Jovem appellabant quod eum lucis esse causam credebant, und nach Macrobius war es gerade dieser Jupiter Lucetius, und nicht Mars, den die Salier in ihrem Liede verherrlichten[1]). Die Gattin dieses Jupiter Lucetius hiess Lucetia oder Lucina, während die Gattin des Mars den Namen Nerio führte.

Der stärkste Beweisgrund für die Identität von Mars und Apollon, nämlich Lucetius als Beiname des Mars, erweist sich also als nicht länger haltbar. Immerhin bleibt es eine Thatsache, dass Mars zu den Devas gehörte, und dass man ihn sich als den Bringer des Lichts und, wie wir später sehen werden, auch der Frühlingswärme dachte. Daher gehört ihm der Monat Martius, der März, die Zeit des Frühlingsanfangs in Italien. Er war eben eine durchaus italische Gottheit, er trug alle Züge eines italischen Bauerngottes. Was zunächst seinen Namen betrifft, so halte ich aus den in meiner Einleitung zu den Vedic Hymns[2]) angegebenen Gründen noch an der Ansicht fest, dass Mars, Martis, dem Sanskrit Marut, Sturmwind, entspricht und ursprünglich den Zerschmetterer oder Zermalmer bedeutet; man vergleiche Pilumnus, den Gott mit dem pilum, und Picumnus, das mit Picus Martius, dem Spechte, zusammenhängt. Die alte Ableitung von Marut von mar, glänzen, leidet an grossen Schwächen. Wenn es im Arischen überhaupt eine solche Wurzel gegeben hat, so hat sie sicherlich im Sanskrit keine Nachkommen hinterlassen, nicht einmal marîki. Auch die Herleitung von mar in der Bedeutung sterben ist unhaltbar; denn nirgends wird in den an die Maruts gerichteten Liedern angedeutet, dass sie die Geister der Verstorbenen repräsentiren; kaum dass wir einmal davon hören, dass sie diese Geister zu ihrer letzten Ruhestätte geleiten. Selten finden wir eine so auffallende Übereinstimmung wie die zwischen dem vedischen sardha mâruta, der Schar der Maruts, und dem umbrischen

1) Hartung, die Religion der Römer, II, 9.

2) S. B. E. XXXII, S. XXIV.

çerfo Martio; sie sollte wahrhaftig die Frage nach dem Zusammenhange zwischen Mars und Marut entschieden haben. Dass der Wind oder der Orkan zum Range eines obersten Gottes erhoben wird, ist bei Bauern und Hirten ganz begreiflich; wir können denselben Vorgang nicht nur bei Hurakan[1], sondern auch bei Wuotan[2] beobachten. Dass die Winde alle Eigenschaften besitzen, die in der kriegerischen Natur des Mars hervortreten, dass die Maruts im Veda thatsächlich als Kämpfer in voller Rüstung auftreten, das alles lässt sich leicht aus dem Bande ersehen, der eine Übersetzung sämmtlicher uns erhaltener Lieder an die Maruts enthält[3]. Schwieriger ist es zu erklären, wie Mars, der Repräsentant des Windes, dazu kam, als Wohlthäter der Felder, Wiesen und Wälder betrachtet zu werden. Unsere Vorstellung von den Märzwinden beruht durchaus auf der unangenehmen Seite ihrer Natur. In südlichen Ländern bezeichnen die Märzwinde aber die Rückkehr der Sonne und sonnigen Wetters. Man fühlt, dass Winde nothwendig sind, um die Felder zu fegen, um alle Überreste von gefallenem Laub oder Schnee und Staub wegzuführen, um den feuchten Boden zu trocknen und die Luft zu reinigen, um thatsächlich den Stall des Augeias zu säubern. Daher war Deverra, die Fegerin, eine passende Gefährtin für Pilumnus, während dem Picus oder Picumnus die Erfindung der Düngung des Ackers zugeschrieben wurde; beide aber waren die Freunde und Genossen, bisweilen geradezu die Stellvertreter des Mars.

Der Sohn des Picus und der Vater des Latinus und der Schutzgott des Ackerbaus war Faunus. Faunus und die Fauni wurden später mit dem griechischen Pan und den Panes identificirt. Ihr Name wird gewöhnlich von favere, beschützen, abgeleitet; da es aber im Veda eine Klasse von Wesen giebt, die Dhuni, d. i. Schüttler oder Schreier, heissen, so ist es wahr-

1) M. M., Natürliche Religion, S. 436.
2) A. a. O., S. 472. Physische Religion, S. 306, 316.
3) S. B. E. Bd. XXXII.

scheinlicher, dass Fau-nus von dhu oder dhev kommt, der Wurzel, die auch θύελλα und fumus liefert, als von dem nichtssagenden favere, begünstigen. Mavors, die Nebenform von Mars, ist schwer zu erklären. Maurs kommt in Inschriften vor; Mommsen fasst es als Vertreter von Mars, Mörder. Nach Ritschl vertritt es Mavors; aber was ist Mavors? Wofern wir es nicht als eine blosse Verlängerung von Maurs betrachten wollen, wie Favonius von Faunus, sehe ich keine Möglichkeit der Erklärung. Corssen erklärt es als Kontraktion von mag-vors; in mag sieht er eine mögliche lateinische Form von μάχη. Das würde die Bedeutung Schlachtenwender ergeben, wie τροπαῖος im Griechischen. Etwas Ähnliches müssen lateinische Schriftsteller im Sinne gehabt haben, wenn sie Mavors als den »qui magna vertit« fassen. Allein das alles ist aus lautlichen Gründen äusserst zweifelhaft, wenn nicht unmöglich.

Mamurius.

Ein anderer Name, der Schwierigkeiten bereitet, ist Mamurius. Er ist offenbar von derselben Wurzel mar, aber mit der Bedeutung sterben, abgeleitet und hat, glaube ich, auch nicht das Geringste mit Mars zu thun. Der Einfall, dass dieser Mamurius Mars sei, hat grosse Verwirrung angerichtet. Mamurius hat, glaube ich, mit Mars nichts weiter zu thun, als dass im März, wenn das neue Jahr beginnt, das alte ausgehende Jahr Veturius Mamurius stirbt und begraben werden muss.

Die Geburt des neuen und der Tod des alten Jahres wurden noch in meiner Kinderzeit in Deutschland gefeiert. Wahrscheinlich feiert man sie in abgelegenen Dörfern noch heutzutage; die, welche sie feiern, werden allerdings kaum wissen, ob diese Festlichkeiten christlichen oder vorchristlichen Ursprungs sind. Während aber derartige Gebräuche unter dem Vordringen von Elementarschulen, Eisenbahnen und Telegraphen in den Städten Deutschlands schnell aussterben, scheinen sie

bei vielen slavischen Stämmen im Osten Europas noch heute den Hauptstoff für öffentliche Feste zu liefern. Für sie sind die Geburt der Frühlingssonne, ihr Kampf gegen das Heer des Winters, ihr endlicher Sieg, ihre Sommerherrschaft, ihr herbstlicher Niedergang und endlich ihr Tod die grossen Ereignisse des Jahres; und selbst wenn diese Jubel- und Trauerfeiern des Volkes in christliche Feste verwandelt worden sind, lassen sich oft noch die alten heidnischen Züge hinter dem neuen kirchlichen Schleier erkennen[1]).

Im Englischen ist der Ausdruck »the year has died«, das Jahr ist gestorben, gewöhnlich genug; allein es besagt für den Engländer kaum mehr als »das Jahr ist zu Ende«. In England stirbt das Jahr zusammen mit dem bürgerlichen Jahre am letzten December, am Sylvestertage, und die Bestattung des heiligen Sylvester an diesem Tage[2]) beweist, im Verein mit vielen andern nicht ganz christlichen Bräuchen, dass einst ein heidnisches Fest in diese Zeit fiel. An vielen Orten ist es weder Weihnachten noch die Sylvesternacht, sondern der Tag der heiligen drei Könige, der als der wirkliche Anfang des christlichen Jahres betrachtet wird. Bei den Alten dauerte aber der Kampf der Sonne gegen das alte Jahr oder gegen die Macht des Winters fort, bis die ersten Zeichen des Frühlings, des neuen Lichtes und der neuen Wärme erschienen. Die alten Römer begannen ihr Jahr mit dem März, die Slaven mit der Wiederkehr des Frühlings. In dieser Zeit, um die Frühlingstag- und Nachtgleiche, ist es noch in vielen Theilen Europas der Brauch, das Jahr »auszutragen«, das heisst, es zu begraben. Austragen bedeutete ursprünglich den Leichnam aus dem Dorfe heraustragen, um ihn zu verbrennen oder zu begraben, das lateinische efferre oder condere[3]). Im Voigtlande in Sachsen konnte man noch vor dreissig Jahren, und

1) Siehe Hanusch, Wissenschaft der Slavischen Mythen S. 140; Grimm, Deutsche Mythologie, S. 730; Usener, Italische Mythen, Rhein. Mus., Neue Folge, Bd. 30, S. 189.

2) Usener, a. a. O., S. 195—196.

3) Siehe Usener, a. a. O.

vielleicht noch heute, die Kinder am Sonntag Laetare (im März) mit Gesang durch die Strassen ziehen sehen. Sie sangen: —

Wir alle, wir alle kommen 'raus,
Und tragen heut den Tod 'naus.
Komm, Frühling, wieder mit uns in das Dorf,
Willkommen, lieber Frühling.

Hier steht Tod offenbar für Winter, den Tod der Natur, und im Gegensatz zu Frühling, dem neuen Jahre und dem neuen Leben.

Diese Bräuche und Traditionen sind verschieden, je nachdem man sich den Winter oder das zu Ende gehende Jahr als einen alten Mann oder als eine alte Frau denkt. Auch die Zeit ihrer Begehung verschiebt sich ein wenig, je nachdem die Jahreszeiten sich verschieben und der wirkliche Zeitpunkt der Tag- und Nachtgleichen im Frühling und im Herbste durch bürgerliche oder kirchliche Feiertage modificirt wird. Ausser den schon erwähnten Tagen sind es noch der Sonntag Laetare, der Charfreitag, St. Gregors Tag und St. Ruperts Tag (27. März) oder der Montag nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche, der erste April, sogar der erste Mai, die man in verschiedenen Theilen von Europa als Tage für das Austragen des Todes oder des Winters gewählt hat. Überall blieben aber die vier grossen Ereignisse in der jährlichen Laufbahn der Sonne die vier grossen Ereignisse im Leben einer Familie oder eines Dorfes; sie riefen Sprüchwörter, Räthsel und Sagen hervor, die noch heute, wenn auch kaum noch verstanden, die Phraseologie unseres modernen Lebens durchdringen.

Ich will ein paar Auszüge aus den Sammlungen von Hanusch, Grimm und Usener (Italische Mythen) geben. Es mag ja langweilig erscheinen, immer wieder dieselben Geschichten vorzuführen, aber eine Häufung der Beweise ist doch schliesslich das einzige Mittel, um die Ungläubigkeit jener Leute gründlich zu beseitigen, die das Vorhandensein von solaren

Gebräuchen und solaren Mythen und allem, was mit dem Sonnenkult zusammenhängt, bezweifeln.

Überall wo wir slavisches Dorfleben finden, finden wir die Erzählung, dass um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche, bisweilen am Sonntag Laetare, bisweilen am Palmsonntag, eine alte Frau hinausgetragen und entweder verbrannt oder begraben oder ertränkt oder in Stücke geschnitten oder zersägt wurde. In Mähren heisst sie Mařena, in Polen und Schlesien Marzana, in Böhmen Smrt, bei den Wenden Sḿerć, anderswo Muriena oder Mamurienda (vgl. Mamurius).

Alle diese Wörter scheinen ursprünglich Tod und Winter bedeutet zu haben, während das neue Jahr, das bisweilen in das Dorf hineingebracht wird, nachdem das alte hinausgetragen ist, in böhmischen Liedern Nové letó[1]), der neue Sommer, heisst.

Die Masuren, ein anderer slavischer Stamm, berichten, dass am zwölften März, am Gregoriustage, Zima, der Winter, zum Meere gehe. Gewöhnlich wird der Winter oder das alte Jahr durch eine Strohpuppe dargestellt, die durch eine weisse Maske und anderen Aufputz ein möglichst abschreckendes Aussehen erhält. Oft begnügt man sich nicht damit, diese Strohpuppe einfach zu verbrennen oder ins Wasser zu werfen, sondern man schlägt sie vorher, schleift sie umher, nagelt sie an einen Baum, und wenn sie endlich verbrannt ist, streut man die Asche über die Felder oder ins Wasser. Sowohl bei den Nordslaven als auch bei den Südslaven[2]) wird diese Mařena entzwei gesägt, und man macht den Kindern weiss, dass thatsächlich eine alte Frau aus dem Dorfe zersägt worden sei. Genau derselbe Brauch und derselbe Glaube, »bábu řezati«, das Zersägen der alten Frau, wie die Slaven es nennen, muss auch bei den romanischen Völkern bestanden haben,

---

1) 'Der slavische Reflex unseres deutschen Lenz ist leto, es bedeutet czechisch Sommer, sonst Jahr: wie umgekehrt jaro, das deutsche Jahr, in Böhmen für Frühling gesagt wird'. Usener, a. a. O., S. 194.

2) Usener, a. a. O., S. 191.

denn »segare la vecchia«, das Zersägen der Alten, ist der Name einer Volksbelustigung in Barcelona[1]). Dort laufen an demselben Sonntag Laetare Knaben durch die Strassen, mit einer Säge in der Hand, und suchen nach der ältesten Frau, um sie aus der Stadt herauszuführen und entzwei zu sägen.

Auch in Italien wird um dieselbe Zeit eine abscheuliche Puppe durch die Strassen geschleppt und unter furchtbarem Lärmen entzwei gesägt. In Venedig heisst dieser Brauch siegàr la vechia, in der Gegend von Roveredo und Trient segar la veccia, in Toscana segare la monaca[2]). Das sind höchst überraschende Übereinstimmungen, viel auffallender, als wenn die Puppe einfach verbrannt oder ins Wasser geworfen würde. In Parma heisst die Puppe, die am Sonntag Laetare verbrannt wird, la veccia da brusar, während in Toscana der gewöhnliche Ausdruck für den Brauch fare il giorgio ist[3]).

Während diese Volksbelustigungen die Erinnerung an den Tod des alten Jahres um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche verkörpern, haben sich ähnliche Gebräuche an das Fest der Epiphanie, der ersten Offenbarung Christi vor den Heiden, geschlossen. Die Puppe, die um diese Zeit herumgetragen und dann vernichtet wird, heisst die Befana oder Befania, was eine Verderbnis von Epiphania sein soll. Das letztere klingt jedenfalls seltsam, denn man sollte denken, dass man die Epiphanie selbst eher mit Gebräuchen identificirt hätte, die die Wiederkehr des Lichts und des neuen Jahres, des natürlichen

---

1) Grimm, Deutsche Mythologie, S. 742.

2) P. Fanfani, Vocabolario dell' uso toscano, S. 805 s. v. scampanata; Boerio, Dizionario del dialetto veneziano, S. 660; Giamb. Azzolini, Vocabolario vernacolo-italiano, S. 408; G. Patriarchi, Vocabolario veneziano e padovano, S. 179; A. Robiola, Dizion. univers. della lingua ital. (1835), 4, 429; citirt von Usener, a. a. O., S. 192.

3) Nach Usener ist dieser Ausdruck eine Entlehnung von St. Georg (23. April), der den Drachen tötete und die Jungfrau befreite, vielleicht (horribile dictu) wieder ein solarer Mythus oder solarer Brauch.

oder des bürgerlichen, feiern, als mit der Austreibung des alten Jahres. Das bedarf noch der Erklärung. Die beiden Ereignisse hängen aber zusammen, und es bleibt eine Thatsache, dass man am Tage Epiphaniae oder am vorhergehenden Tage denselben Brauch unter Ausbrüchen lauter Fröhlichkeit in Italien und in der Schweiz begehen sehen kann. Eine Figur, die irgend einen verhassten oder gefährlichen Charakter repräsentirt, wird unter furchtbarem Lärme herumgetragen und schliesslich auf irgend eine Weise beseitigt. Anders zu beurtheilen ist die Austragung oder Beerdigung des Karnevals. Sie scheint mit einer besonderen Zeit des natürlichen Jahres nur wenig zu thun zu haben und nichts weiter zu bedeuten, als dass man den Vergnügungen der Faschingszeit Lebewohl sagt[1]). Wenn die Beerdigung des Karnevals an einigen Orten bruciare la vecchia genannt wird, — was übrigens unsicher ist — so lässt sich das nur daraus erklären, dass man die ursprüngliche Bedeutung von bruciare la vecchia vollständig vergessen hat.

Diese Auszüge mögen genügen, um zu zeigen, wie viele von unseren noch heute bestehenden Volksbräuchen und Volksfesten ihren Ursprung der Beobachtung des Einflusses der Sonne auf die Natur und auf den Menschen verdanken, und wie viele Sagen und Legenden, die heute von La Vecchia, von Muriena oder Befana, von Mamurienda oder Mamurius erzählt werden, anfänglich eine rein solare Bedeutung hatten. In alten Zeiten waren natürlich sowohl Bräuche wie Sagen weit durchsichtiger und verständlicher als sie es heute sind.

Dass das römische lustrum einen fünfjährigen solaren Cyklus repräsentirte, hat man nie bezweifelt; dass aber lustrum condere ursprünglich das Begraben des Cyklus bedeutete, wie das Begraben von La Vecchia das Begraben des alten Jahres bedeutet, ist eine geistreiche Vermuthung Useners, die ernste Beachtung verdient[2]).

---

1) Siehe aber Usener, a. a. O., S. 199, 202.

2) Usener, a. a. O., S. 204, 206. Liv. I, 44: ibi instructum

Jedes Jahr wurde in Rom an den Iden des März mit dem Feste der Anna Perenna eingeleitet. Man trank so viele Becher Wein, als man Jahre zu leben wünschte, und die festliche Stimmung, die sich dabei einstellte, wird wohl ungefähr dieselbe gewesen sein, wie man sie im heutigen Rom am Sonntag Laetare beobachten kann.

Von Anna, dem Jahre, die fälschlich mit Anna, der Schwester der Dido, identificirt wurde, ging die Sage, dass sie im Flusse Numicius ertrunken sei, und das scheint das Einzige gewesen zu sein, was sich von der Ertränkung des alten Jahres erhalten hatte[1]).

Neben diesem Feste der Anna Perenna zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche gab es noch ein anderes kurz vor der Zeit der Sommersonnenwende, das ebenfalls der Anna geweiht war. Und eine andere Sage berichtete von ihr, dass sie eine alte Frau gewesen sei, die einmal während einer Hungersnoth die Plebs mit Kuchen gespeist habe. Das mag sich auf Anna als die Göttin des Jahres im Sinne von Herbst oder Ernte beziehen, denn bei Varro[2]) ist uns eine alte Gebetformel erhalten, in der sie zusammen mit Göttinnen von ähnlicher Natur angerufen wird: »Te Anna ac Peranna[3]), Panda Cela, te Pales«.

Selbst in der Sage von Anna, der alten Frau, die sich, als Mars sie bat, ihm die Liebe der Minerva — ursprünglich der Nerio — zu verschaffen, als junges Mädchen verkleidete und dann den Mars auslachte, können wir noch das alte Jahr und das neue Jahr und Überreste von Gebräuchen erkennen, die einst bei den arischen Völkern sehr beliebt

---

exercitum omnem suovetaurilibus lustravit, idque conditum lustrum appellatum, quia is censendo finis factus est.

1) Corssen in K. Z. II, 34; Usener, a. a. O., S. 208.

2) Varro, Fr. 506, Buecheler, S. 219 Riese; Usener, a. a. O., S. 209.

3) Peranna, nicht Perenna, ist die älteste authentische Form des Namens, und perannare wird in der Bedeutung »ein Jahr lang leben« gebraucht. Perennis war ursprünglich peremnis, vgl. sollemnis.

waren [1]. Neben diesem weiblichen Repräsentanten des Jahres, der Anna oder Peranna, finden wir im alten Rom auch einen männlichen Repräsentanten des alten Jahres. Wir haben gesehen, dass in Deutschland, wo die Namen für Winter und Tod männlich sind, das alte Jahr oft als Greis dargestellt wurde und nicht, wie bei den slavischen Stämmen, als alte Frau. Die Puppe, die am Ende des Jahres geprügelt oder verbrannt wird, heisst der Strohmann, der Totenmann oder der alte Jude. Ähnliches finden wir in Rom bei den Mamuralien um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche, wo ein Theil des Festes darin bestand, dass ein Mann, in Felle gehüllt, in den Strassen umhergeführt, unbarmherzig geschlagen und endlich zum Thore hinausgejagt wurde. Dieser Mann war Mamurius, von dem man glaubte, er habe die neuen ancilia gemacht, als die alten ursprünglichen Schilde, die vom Himmel gefallen waren, während der Regierung Numas verloren gegangen waren.

Usener identificirt dies Fest des Mamurius mit den Feriae Marti. Es steht fest, dass die Salier, die die zwölf Schilde (ancilia) in Procession umhertrugen, am Schlusse ihres carmen Saliare den Mamurius Veturius anriefen, nach der Überlieferung einiger zur Belohnung für die Dienste, die der weise alte Schmied Mamurius durch die Anfertigung der neuen elf ancilia nach dem Muster des einzigen übriggebliebenen alten ancile geleistet hatte. Viel wahrscheinlicher aber ist es, dass jener Mamurius Veturius der Repräsentant des alten, zu Ende gehenden Jahres war. Nun war allerdings Mars der Gott der Salier, allein es liegt auch nicht der geringste Grund vor, Mamurius mit Mars zu identificiren. Marmar und Mamers lassen sich als Namen des Mars, die von derselben Wurzel herkommen wie Marut, aber in ihrer Bildung selbständig sind, verstehen; Mamurius dagegen bedeutete von Anfang an etwas, was nicht nur von Mars verschieden, sondern in gewissem Sinne geradezu das Gegentheil von ihm war, das zu Ende gehende, sterbende Jahr im Gegensatz zu dem neuen, von

1) Siehe Usener, a. a. O., S. 224.

Mars eingeführten Jahre. Wenn Mamurius das alte Jahr repräsentirte, so trat sein Tod ungefähr um dieselbe Zeit ein, als Mars, der neue Frühlingsgott, seine Herrschaft antrat. Ich wage es sogar, noch einen Schritt weiter zu gehen und die Vermuthung aufzustellen, dass die elf ancilia, die verloren gegangen waren und von dem Schmiede Mamurius Veturius, einer Art *Ri*bhu, durch neue ersetzt wurden, und die von den zwölf[1]) Saliern herumgetragen wurden, ursprünglich die elf Monate des alten Jahres bedeuteten, die verloren gegangen, aber von dem alten Schmiede oder dem alten Jahre nach dem Muster des letzten Monats, neu geschmiedet waren. Das alles hatte man ohne Zweifel in Rom längst vergessen; einige Erinnerungen scheinen sich aber doch erhalten zu haben. Denn was kann Varro gemeint haben, als er schrieb (L. L. 6, 45, S. 226): »Itaque Salii quod cantant Mamuri Veturi, significant veterem memoriam«? Was kann die Stelle im Liber glossarum (cod. Vat. Palat. lat. 1773, f. 40 r) bedeuten: »Ancilia: scuta anni unius«[2])? Usener, obwohl er wie Corssen Mamurius[3]) mit Mars identificirt, ist offenbar der Meinung, dass sich diese Namen und die mit ihnen verknüpften Sagen auf das alte und das neue Jahr beziehen. Auch er sieht in dem ancile, das am ersten März, dem natalis Martis, vom Himmel fiel, den ersten Monat des neuen Jahres. Wenn wir nun in Veturius Mamurius das zu Ende gehende Jahr und in Mars den Gott des Monats März als des Anfangs des neuen Jahres erkennen, so können wir sehr wohl verstehen, warum Mars, wie Roscher so treffend gezeigt hat, ebenso wie Apollon, wenn auch aus anderen Gründen, als der Gott des Jahres, der Jahreszeiten und der Monate betrachtet wurde. Apollon verdankte dies seiner solaren Natur, Mars dem Umstande, dass er die Zeit der Märzwinde (der Marutas), die Wiederkehr

---

1) Usener, a. a. O., S. 226.

2) Corssen, K. Z. II, 11; Usener, a. a. O., S. 213.

3) Gebildet wie Mercurius, ein rein lateinischer Name, abgeleitet von merc- in merx, mercis; siehe aber S. 285.

des Frühlings und den Anfang des neuen Jahres repräsentirte. Es ist daher ganz natürlich, dass Apollon, der alljährlich von seiner winterlichen ἀποδημία zurückkehrt, und Mars, der das alte Jahr austreibt und das neue hereinbringt, in verschiedenen Punkten übereinstimmen. Allein die Gründe sind verschieden. Niemals findet sich die Anschauung, dass Mars in der Fremde, bei den Hyperboräern oder in Äthiopien oder in hiberna Lycia, weile; seine Existenz nimmt alljährlich im März ihren Anfang, und über seinen Aufenthalt im Winter wird nichts gesagt. Man mag zugeben, dass Apollon und Mars denselben Geburtstag hatten; allein gerade ihre Geburt hatte eine ganz verschiedene Bedeutung. Apollon wurde nur einmal geboren, und der Frühling wurde, wenn man ihn auch als seine Geburt bezeichnen kann, doch in Wahrheit nur als seine Rückkehr aus fernen Landen betrachtet. Was dagegen Mars betrifft, so hören wir nichts von einer Geburt auf Delos oder sonstwo, und es ist äusserst zweifelhaft, ob sein sogenannter Geburtstag im März je als seine Rückkehr aus einem fernen Lande angesehen wurde.

Es giebt kaum eine Sage von Apollon, die sich nicht aus seinem solaren Charakter, aus seiner Thätigkeit als Öffner der Himmelsthore, erklären liesse; bei Mars dagegen beschränken sich die Spuren von Solarismus, deren Vorhandensein nicht geleugnet werden soll, darauf, dass er den Frühling und alles, was in Rom zum Frühling gehörte, die Festlichkeiten der Salier, Kriegszüge und Auswanderungen wie das ver sacrum u. s. w. repräsentirt. Der Vater des Romulus und der Schutzpatron des römischen Volkes, konnte Mars es kaum vermeiden, eine kriegerische Gottheit zu werden, mehr ein Mars Gradivus als ein Mars Silvanus, und seine spätere Identificirung mit dem griechischen Ares hat wohl dazu beigetragen, dass seine kriegerischen Züge allmählich noch stärker hervortraten, und dass ihm Pallor und Pavor zugesellt wurden, wie Δεῖμος und Φόβος die Begleiter des griechischen Gottes waren. Dass der griechische Ares je genetisch mit Mars verbunden war, ist mir jetzt viel zweifelhafter als früher, obwohl Decharme eine Reihe von auffallenden

Übereinstimmungen zwischen Ares und den Maruts gesammelt hat, die mir, als ich meine Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache schrieb, entgangen waren. Ares war indessen mehr ein thrakischer als ein griechischer Gott, und der Verlust eines m im Anlaut seines Namens würde, wenn auch nicht unmöglich, doch ein sehr seltener Ausnahmefall sein. Die erfolgreiche Erklärung des Ares muss künftigen Untersuchungen überlassen bleiben. Weder seine dreizehn Monate lange Fesselung durch die Aloadai noch seine Fesselung durch Hephaistos lässt uns einen klaren physischen Hintergrund hinter dem Schleier der Mythologie erkennen. Die Griechen waren schliesslich zu keiner Zeit abgeneigt, poetischen Träumereien über ihre Götter nachzuhängen, und ein Lied des Demodokos, so riskant es auch sein mochte, konnte mit Sicherheit darauf rechnen, einen dankbaren Zuhörerkreis zu finden.

War Mars ursprünglich ein Gott des Sturmes und war sein Name derselbe wie der der Maruts, so kann Mercurius, wenn der Gott dieses Namens ursprünglich ein Windgott war wie Hermes, eine Nebenform von Merturius sein, mit einem Konsonantenwechsel, wie wir ihn bei Marcus, Marcellus und Martellus finden.

In Athen gab es auch Lokalsagen von Ares, in denen er als eine etwas friedlichere Gottheit auftrat, aber auch sie haben bisher der erfolgreichen Deutung widerstanden.

Athene.

Keine Göttin hat so viel Streit hervorgerufen wie Athene. Sie ist von den homerischen Gedichten her so wohl bekannt und sie hat so viele Freunde und Bewunderer gefunden, dass jeder Versuch, ihre herrliche Erscheinung auf einen bescheideneren Ursprung zurückzuführen, so viel Widerstand hervorgerufen hat, als ob er eine Vergewaltigung oder gar eine Entweihung sei. Sollen wir aber zu Gunsten der gelieb-

ten Tochter des Zeus eine Ausnahme machen, nachdem wir Zeus selbst und Apollon und Hermes gezwungen haben, ihre physische Vergangenheit zu enthüllen? Selbst wenn sie in voller Rüstung aus dem Haupte des Zeus hervorgeht, ist nicht dieses »Haupt des Zeus« der vedische mûrdhâ diva*h*, die Stirn oder das Haupt des Himmels, das ist, des Ostens? Auch von der Sonne heisst es im Rigveda, dass sie aus dem Haupte geboren ward (*s*îrshatá*h* *g*âtám, X, 88, 16). Und welche Göttin geht aus dem Osten hervor, wenn nicht die Morgenröthe, die Koryphasia von Messenien, die Akria von Argos, die Agryâ des Veda und die Capita Roms?

Es ist allerdings richtig, Homer berichtet nichts von ihrer wunderbareren Geburt aus dem von Hephaistos oder Prometheus oder Hermes mit der Axt gespaltenen Haupte des Zeus. Allein das beweist nicht, dass er oder seine Zeitgenossen nichts davon wussten, dass die Sage thatsächlich eine Schöpfung aus nachhomerischer Zeit ist. Jedenfalls weiss er nichts von einer Mutter der Athene, und Il. V, 875 sagt er: σὺ γὰρ τέκες ἄφρονα κούρην, denn du erzeugtest die unbesonnene Jungfrau, und ebenso Il. V, 880: αὐτὸς ἐγείναο παῖδ' ἀΐδηλον, als ob er die ganze Verantwortlichkeit für Athene dem Zeus aufbürden wollte. Sie wird ὀβριμοπάτρη, die Tochter eines mächtigen Vaters, genannt, und überall ist sie die Tochter des Zeus, gerade wie Ushas, die Morgenröthe, die duhitâ Diva*h* ist. Und wenn es gar keine weiteren Beweise gäbe, würde dies in den Augen jedes vergleichenden Mythologen genügen, um zu zeigen, dass das Prototyp der Athene, so ferne es auch dem homerischen Horizonte liegen mag, die aus der Stirn des Himmels geborene Morgenröthe war.

Der Name der Athene.

Prüfen wir aber noch einmal die Etymologie ihres Namens. Es ist ein blosser Zufall, dass im Rigveda der dem

griechischen Athene entsprechende Name der Morgenröthe nur an einer einzigen Stelle erhalten ist. Dieser Name ist Ahanâ, und an der einzigen Stelle, wo er vorkommt, bedeutet er Morgenröthe. Ich habe in dem Kapitel über die Lautlehre zu zeigen versucht, dass die Gleichung Ahanâ = Athene lautlich tadellos ist, und ich brauche hoffentlich auf diesen Punkt nicht wieder zurückzukommen. Wir besitzen nur Bruchstücke der vedischen Dichtung, wie sie vor viertausend Jahren bestand, und nur Bruchstücke der griechischen Mythologie, wie sie während der homerischen Zeit bestand. Wir dürfen nicht mehr verlangen als wir mit Recht verlangen können; wir müssen dankbar dafür sein, dass Ahanâ so unerwartet aus der Sintfluth auftaucht, die so viele Wörter und so viele Gedanken der Âryas, die vor Agamemnon und vor Vasish*th*a lebten, begraben hat. Wenn einer erwartet, Athene, die Göttin der Weisheit, die Beschützerin aller griechischen Künste und aller ἔργα Ἀθηναίης unter den halbflüggen Göttinnen des Veda zu finden, so wird er allerdings enttäuscht sein.

Athene ist so lange die Schutzgöttin Athens gewesen, dass sie natürlich den Charakter der Athener und nicht den der vedischen *Ri*shis reflektirt. Sie wurde Βουλαία, die Vorsteherin des Senates, Ἀγοραία, die Beschützerin der Volksversammlungen, Ἐργάνη und μηχανῖτις, die Arbeiterin; nach den siegreichen Kämpfen der Republik und nach der Errichtung der weithin allen Reisenden und Seefahrern sichtbaren Statue der Göttin durch Phidias sah aber jeder Athener in ihr vor allem die Schlachtengöttin, πολιοῦχος, die Beschützerin der Stadt, νικηφόρος, die Siegreiche, Νίκη ἄπτερος, die Siegesgöttin ohne Flügel, das heisst, die Siegesgöttin, die nie von Athen fortfliegen konnte.

Ob sich das alles aus einer Göttin des Blitzes entwickeln konnte, wie Decharme anzunehmen geneigt scheint, ist eine schwierige Frage. Der Blitz ist ja allerdings ohne Zweifel ein Bringer des Lichts; er ist aber doch eine viel zu momentane Erscheinung, als dass er die Unterlage für eine unsterbliche Göttin abgeben könnte. Anders liegt die Sache bei der

Morgenröthe, die regelmässig jeden Morgen wiederkehrt, die nicht nur die ganze Natur erleuchtet, sondern auch den Menschen zu neuem Leben erweckt und allen Wesen den Segen neuer Geistesthätigkeit verleiht. Wachen und Wissen wird oft durch dasselbe Wort ausgedrückt, und daher hat man die Strahlen des Morgens den Lichtgedanken des Menschengeistes verglichen. Warum sollten nicht auch die alten Âryas auf diese Metapher gekommen sein, sie, die so viel mehr in der Natur erblickten, als wir darin entdecken können? Auch die Sagen über Athenes Beziehungen zu Helios, Hephaistos und Herakles, die in so schroffem Gegensatze zu ihrem späteren Charakter als παρθένος oder Jungfrau stehen, würden sich kaum erhalten haben, wenn sie nicht während ihrer rein physischen Entwicklungsperiode in naher Berührung mit diesen solaren Göttern und Helden gewesen wäre. Derartige Widersprüche sind oft sehr lehrreich. Wenn gewisse Sagen mit dem späteren, feststehenden Charakterbilde eines Gottes unvereinbar sind, können wir immer daraus schliessen, dass sie aus alter Zeit stammen. Sie können uns daher zeigen, was diese Götter gewesen waren, oder was man sich dachte, dass sie gewesen wären, ehe sie ihren Platz in dem wohlgeordneten Pantheon Homers oder Hesiods fanden.

Aphrodite = Charis.

Während der Übergang der Morgenröthe in eine Göttin wie Athene sorgfältige Prüfung erfordert, hat man die Metamorphose derselben Naturerscheinung in die Göttin der Schönheit und der Liebe unter ihren zahlreichen Namen ohne viel Bedenken zugestanden. Natürlich hat man auch hier wieder die alte Frage gestellt: Wie ist das möglich? Wie kann das entzückende Wesen, das die Griechen als Aphrodite verehrten, die Röthe des Morgenhimmels gewesen sein? Und wie kann dieselbe Erscheinung die Stute (asvâ oder harit),

die Hündin (saramâ), die Kuh (go), der Vogel (patanga) u.s.w. genannt werden?

Auf alle diese Fragen können wir nur antworten, dass wir es hier mit Thatsachen zu thun haben, die man ignoriren kann, die darum aber nicht aus der Welt verschwinden, und dass der Geschichtsschreiber des Menschengeistes nichts weiter thun kann, als die Thatsachen hinnehmen und versuchen, sie zu verstehen. Wenn der vedische Dichter sagt (Rv. I, 163, 2): »Ihr Vasus, ihr habt ein Pferd aus der Sonne gemacht,« so kann die Sprache sich kaum deutlicher ausdrücken. Dass man von der Morgenröthe als einer Kuh sprach, ist schon oben durch Stellen aus dem Veda und durch Lieder estnischer Bauern klar bewiesen worden. Dass die rothen Rosse, die Haritas, die Morgenröthen als Begleiterinnen der Sonne bedeuteten, wird nicht mehr in Zweifel gezogen, und dass Saramâ, die den Eingang zu dem schwarzen Stalle der Nacht findet, als ein schneller, dem Indra gehöriger Hund gedacht wird, kann jeder, der den Text oder eine Übersetzung der rigvedischen Lieder lesen kann, selber sehen. Ein Vers wird genügen, um zu beschreiben, was die vedischen Dichter jeden Morgen sahen oder zu sehen glaubten. »B*ri*haspati trieb die Kühe aus, er spaltete die Höhle mit seinem Worte, er verbarg die Dunkelheit und machte die Sonne sichtbar« (Rv. II, 24, 3). Müssen wir diese Kühe als Kuhfetische bezeichnen?[1]) Oder in weniger metaphorischer Sprache: »Agni ist erwacht, die Sonne erhebt sich von der Erde, die strahlende, mächtige Morgenröthe thut sich auf in ihrem Glanze, die A*s*vins haben ihren Wagen angeschirrt für ihre Fahrt, Savit*ri* (die Sonne) hat alle lebenden Wesen hervorgebracht« (Rv. I, 157, 1).

Und was würden wir damit gewinnen, wenn wir die Morgenröthe als einen Kuhfetisch bezeichneten? Im Veda ist die Morgenröthe schon zu einem Weibe geworden, einem schönen, in herrliche Gewänder gehüllten, tanzenden und ihre Reize entfaltenden Weibe. Sie erscheint in Goldesglanz, von rothen

---

1) Oldenberg, Religion des Veda, S. 207.

Rossen gezogen, und die Sonne folgt ihr wie ein Freier. Ich habe schon vor vielen Jahren den Namen Charis (Aphrodite) als das griechische Äquivalent von Harit, Plur. Haritas, zu erklären gewagt, und ich habe immer wieder von neuem gezeigt, dass sich lautlich kein Einwand gegen die Gleichung erheben lässt. Allein wieder und wieder hat man gefragt: Wie konnte Harit, der Name der rothen Sonnenrosse, zu einem Namen der Aphrodite werden? Er ist nicht dazu geworden; kein Sanskritwort wird jemals zu einem griechischen Worte. Aber beide Wörter, Charis wie Harit, sind mit demselben Suffixe von derselben Wurzel har, glänzen, gebildet.

Die sieben Rosse oder weithin leuchtenden Strahlen der Sonne wurden harit genannt; der Glanz der Morgenröthe hiess ebenfalls harit. Das Wort für Glanz nahm die Bedeutung Schönheit und Anmuth, χάρις, an, und glänzen (χαίρειν) bedeutete später so viel wie sich freuen. Wo ist hier irgend welche Schwierigkeit? Selbst im Veda treten bisweilen an die Stelle der sieben Rosse, wenn die ihnen zugewiesene Thätigkeit sich mehr für Frauen schickt, sieben Schwestern, »die sieben Jungfrauen, die den Weissen pflegten, als er geboren, den Rothen, als er wuchs[1]«. Aber unmittelbar darauf sagt der Dichter: »Die Stuten kamen herbei wie zu einem neugeborenen Füllen; die Götter bewunderten Agni bei seiner Geburt.« Zuweilen hiessen diese sieben Schwestern *g*âmi, verwandt, wie z. B. IX, 37, 4, wo es heisst, dass Soma die Sonne strahlen machte, zusammen mit den Schwestern.

Wir dürfen den Geschmack vedischer Dichter nicht von unserem eigenen Standpunkte aus beurtheilen und dürfen nicht vergessen, dass, wenn sie die schnell sich verbreitenden Strahlen der Morgenröthe rothe Rosse, schöne Mädchen oder glänzende Kühe nannten, das alles Metaphern waren, die sich bei Bauern ganz natürlich einstellten, so seltsam sie auch modernen Dichtern klingen mögen. Die vedische Morgenröthe hatte noch nicht die scharfen, bestimmten Umrisse eines Weibes wie

---

1) Rv. III, 1, 4; siehe auch Rv. X, 5, 5; 8, 3 (svás*rîh* árushî*h*).

Aphrodite angenommen, und so verletzten jene Metaphern ein vedisches Ohr nicht so, wie sie ein griechisches Ohr verletzt haben würden. Homer nennt Aphrodite die Charis[1]) und als solche die Gattin des Hephaistos. Man nimmt an, dass diese Ehe die Vereinigung des rohen Handwerkes des Schmiedes Hephaistos mit den Reizen der Göttin der Schönheit und der Kunst ausdrücke. Das mag sein. Sollte aber eine derartige Allegorie zu modern für Homer erscheinen, so liesse sich die Ehe zwischen Hephaistos und Charis vielleicht auf die Vereinigung des Feuers der aus der dunklen Schmiede der Nacht emportauchenden Morgensonne mit dem Glanze und der Schönheit der Morgenröthe zurückführen. Allein wir dürfen nicht zu viel erklären wollen. Es muss uns genügen, zu wissen, dass Charis Harit (Morgenglanz) war, gerade so wie sie Argynnis war, Sk. ar*g*unî, die Glänzende, ein Name der Morgenröthe im Veda, und gerade so wie ar*g*una das Beiwort ist, das dem von der dunklen Nacht geborenen Kinde (vatsa) gegeben wird (Athv. XIII, 3, 26). Warum diese Morgenröthen-Charis die Namen Enalia und Pontia erhielt, wird begreiflich, wenn wir uns der Schönheit des Sonnenaufgangs an den Küsten und auf den Inseln Griechenlands erinnern, wenn es auch ganz wohl möglich ist, dass ursprünglich das Meer, aus dem sie aufsteigt, die Wolken bedeutete, die einem Meere am Himmel glichen, aus dem Sonne und Morgenröthe täglich emportauchten. Die Morgenröthe wird oft apyâ yoshâ, die Wasserfrau, und duhitâ Diva*h*, die Tochter des Zeus, genannt, alles im Flusse begriffene mythologische Molekeln, die in den Händen der Griechen Gestalt und Schönheit gewannen, bis die fertige Göttin vor uns steht, als Aphrogeneia, die Wolkengeborene (abhra ist im Sanskrit Wolke), Aphrodite[2]), die Schaumgeborene, Anadyo-

1) Die nahe Beziehung der Aphrodite zu den Charites wird durch Inschriften aus der Nähe des Theseion bezeugt, wo ein Altar Ἀφροδίτῃ ἡγεμόνῃ τοῦ δήμου καὶ Χάρισιν geweiht war. Siehe Gruppe, Jahresbericht, S. 70.

2) -διτη ist allerdings bis jetzt noch unerklärt, es muss aber der Bedeutung nach duhitâ oder -γενεια entsprechen. Victor Henry erklärt Aphrodîte als abhra-dîtâ, »celle qui vole dans le nuage«, a. a. O., S. 7, und Rv. I, 160, 1.

mene, die aus dem Meere Emportauchende, und Ourania, die Himmlische, die Tochter, wie man in Elis sie nannte, des Ouranos und der Hemera, des Himmels und des Morgens.

Dass die Griechen, als sie mit semitischen Völkern in Berührung kamen, ihre Aphrodite in der fremden Göttin der Schönheit und Liebe, in Mylitta oder Astarte, wieder erkannten, lässt sich begreifen; unbegreiflich aber wäre es, müssten wir annehmen, dass sich die Griechen nur mit Hülfe jener abscheulichen Götzenbilder die Gestalt ihrer Charis oder ihrer Aphrodite schaffen konnten [1]).

Artemis.

Die letzte grosse griechische Göttin, die wir hier zu betrachten haben, ist Artemis. Ihr Name hat, wie wir sehen werden, mannigfache Deutungen erfahren, aber keine, die man als wohl begründet bezeichnen kann, keine, die, selbst wenn das der Fall wäre, uns viel helfen würde, die vielen der Göttin zugehörigen Mythen zu entwirren. So leicht verständlich auch ihr Charakter zu sein scheint, wenn wir uns auf Homer beschränken, so wird er doch äusserst komplicirt, wenn wir die zahlreichen lokalen Kultformen, deren Gegenstand sie war, heranziehen.

Wir haben hier eine vortreffliche Gelegenheit, einmal die Deutungen derer, die da glauben, dass die Erforschung der Mythen und Gebräuche uncivilisirter Völkerschaften uns das Verständnis der griechischen Gottheiten erschliessen könne, mit den Ansichten zu vergleichen, die klassische Philologen vertreten, das heisst, Leute, die vor allen Dingen erst einmal die griechischen Quellen studiren und dann die Mythen und Gebräuche verwandter Völker, besonders alles das, was uns in der alten vedischen Literatur erhalten ist, zur Vergleichung

---

1) Auf den gemeinsamen Hintergrund für Athene und Aphrodite hat, wie ich sehe, schon Schwartz hingewiesen; er giebt aber nicht den Titel des Buches, wo er die Beweise dafür gegeben hat.

heranziehen, ehe sie sich in den Strudel des so schlecht definirten und unverständlichen Kaffern-Folklore stürzen. Die ersteren versuchen, Artemis dadurch zu erklären, dass sie uns den Fortschritt des menschlichen Denkens von den rohesten spontanen und primitiven Ideen zu der schönsten und grossartigsten Auffassung von Dichtern und Bildhauern zeigen. Sie weisen auf die Spuren furchtbarer Grausamkeiten hin, die fast als Kannibalismus bezeichnet werden müssen, und auf einen wilden Thierkult in der älteren Geschichte der Göttin: sie wurde durch Tänze junger Mädchen, die als Bären verkleidet waren oder die Bewegungen von Bären nachahmten, gefeiert u. s. w. Man stellte sie als πολύμαστος dar, und diese Vorstellung, heisst es, ist dem Orient entlehnt — ein sehr umfassender Ausdruck. Ihre älteste Geschichte müssen wir angeblich in Arkadien studiren, wo wir die Göttin noch in enger Beziehung zum Thierkult finden können, denn der Thierkult ist ein charakteristisches Merkmal der niedrigsten Stufe religiöser Verehrung bei den niedrigsten Rassen der Menschheit. Dann verweist man uns auf die alte Sage von Lykaon, dem Könige von Arkadien, der eine schöne Tochter namens Kallisto hatte. Zeus verliebte sich in sie, worauf Here, von Eifersucht ergriffen, sie in eine Bärin verwandelte und Artemis sie mit einem ihrer Pfeile tötete. Ihr Kind wurde indessen auf den Befehl des Zeus von Hermes gerettet, und während Kallisto in das Sternbild Ursa verwandelt wurde, wurde ihr Sohn Arkas der Ahnherr der Arkadier. Hier haben wir angeblich ein deutliches Beispiel für die Anschauung, dass die Menschen von Thieren abstammen, und dass Frauen in wilde Thiere und Sterne verwandelt werden, Anschauungen, die den Cahrocs und den Kamilarois geläufig sind.

Otfried Müller hat im Jahre 1825 denselben Mythus behandelt, ohne sich des Lichtes zu erfreuen, das jetzt die Cahrocs und die Kamilarois gewähren. Er führte Pausanias an, der berichtet, der tumulus der Kallisto habe sich in der Nähe des Heiligthums der Artemis Kalliste befunden, und er fasste Kallisto einfach als einen Beinamen der Artemis, der wie in vielen

anderen Fällen als der Name einer besonderen Persönlichkeit aufgefasst wurde. Auch er wies darauf hin, dass Artemis zu Brauron in Attika von Jungfrauen verehrt wurde, die ἄρκτοι hiessen; allein er zog daraus keine weiteren Schlüsse als dass der Bär ein der Artemis heiliges Thier gewesen sei. Er ging nicht so weit wie gewisse moderne Mythologen, die uns glauben machen wollen, dass ursprünglich das Thier, die Bärin, die Göttin gewesen sei, und dass ein späterer Kult die alte Verehrung des Thieres schlecht und recht verdrängt habe. Jetzt erzählt man uns, — aber ohne irgend welche Verweisung auf Pausanias oder einen andern griechischen Schriftsteller — dass die Jungfrauen, die ἄρκτοι, wenn sie um die Artemis herumtanzten, in alter Zeit in Bärenfelle gehüllt waren, und dass dies ein ziemlich allgemeiner Brauch bei den Tänzen totemistischer Völker sei. Zum Beweise dafür führt man aber nicht wirklich totemistische Völker an, die da

— malten auf den Grabpfahl,
Auf die Gräber, unvergessen,
Jeder seines Ahnherrn Totem,
Jeder seines Hauses Zeichen,
Bärenbilder, Rennthierbilder,
Schildkröt-, Kranich-, Biberbilder [1]),

sondern die Hirpi in Italien und den Διὸς κώδων in Ägypten. Die Thatsache, dass Artemis ursprünglich eine Bärin war, ist wahrscheinlich, wie es heisst, das älteste Element in dem ganzen Charakterbilde der Göttin. Glücklicherweise ist aber diese Phase in ihrer mystischen und religiösen Entwicklung fast unbemerkbar, und wenn wir fragen, wie die Gesamtnatur der Artemis entstand, wie sie sich entwickelte, zu welcher Zeit sie sich von jenen wilden Vorstellungen frei machte, und wie das Bild der griechischen Göttin aus solchen Elementen entstehen konnte, so werden wir wahrscheinlich niemals eine Antwort darauf erhalten. Man verweist

1) Mit Benutzung von H. Simon's Übersetzung.

uns nur auf Analogien in den eigenthümlichen Beziehungen zwischen den Göttern Samoas und den verschiedenen Totems (pace Dr. Codrington), in denen sie sich angeblich manifestiren.

Sehen wir nun einmal zu, was klassische Philologen, die des Lichtes, das Totems und Fetische spenden, beraubt waren, aus den Sagen von Artemis gemacht haben [1]). Dass ihr Kult Spuren der Riten von Wilden, vielleicht Spuren von Menschenopfern, enthält, hat man schon längst gewusst, und dass sowohl die Griechen als auch die Nachbarn der Griechen im Norden und im Westen nicht immer den Griechen des Phidias und des Perikles geglichen haben, hat man nie bezweifelt. Das Interessanteste an dem Kulte der Artemis ist der Umstand, dass wir noch erkennen können, wie allmählich das Thieropfer an die Stelle des Menschenopfers, blosse Blutentziehung durch Geisselung oder ähnliche Mittel an die Stelle wirklicher Opferung trat. Die Griechen selber waren sich dieser, ihrer wirklichen wilden Vergangenheit völlig bewusst, ja sie scheinen sich viel weniger darüber beunruhigt zu haben, als wir erwarten sollten.

Gehen wir nun aber zu der klassischen Vorstellung der Artemis über, und versuchen wir, sie uns in der Gestalt zu vergegenwärtigen, wie sie Homer vorschwebte. Bei Homer ist sie die Schwester des Apollon, die Tochter des Zeus und der Leto. In den Homerischen Gedichten tritt sie hauptsächlich als Göttin der Jagd auf; für Aeschylus (Fragm. 169) war sie aber schon mit Selene, der Mondgöttin, identisch. Wenn Apollon, der Sohn der Leto, solaren Ursprungs war, was kann da seine Schwester Artemis von Anfang an anders gewesen sein als eine zum Monde in Beziehung stehende Göttin? Sie heisst χρυσηλάκατος, die Goldpfeilige, κελαδεινή, die Lärmende, ἐλαφηβόλος, die Hirschtöterin, ἰοχέαιρα, die Pfeile Versendende; sie ist bekannt als Schwester des Apollon, als die Tochter des Zeus und der Leto (τέκνα Διὸς καὶ Λητοῦς

1) Siehe besonders Gerhard, Griech. Mythologie, S. 336—367.

ἠϋκόμοιο). Man denkt sie sich als schönes Mädchen, von anmuthigem Wuchse, eine Jungfrau an Leib und Seele, eine majestätische Jägerin. Homer weiss noch nichts davon, dass sie den Frauen bei der Geburt hilft. Diese eigenthümliche Übernahme des Geschäftes der Eileithyia durch Artemis lässt sich aber leicht erklären, mögen wir sie nun ihren Pfeilen zuschreiben, die den Tod, aber auch Heilung bringen können, oder ihrem lunaren Charakter; denn dem Monde schreibt man bekanntlich überall einen Einfluss auf die Geburt zu.

Indessen ebensowenig wie wir sagen können, dass Apollon die Sonne war, können wir behaupten, dass Artemis der Mond war, wenn auch zweifellos, wie die hauptsächlichsten Charakterzüge des Apollon der Sonne entnommen sind, so die Hauptlinien des Bildes der Artemis vom Monde herstammen. In diesem Sinne — aber auch nur in diesem Sinne — können wir sagen, dass Apollon eine solare, Artemis eine lunare Gottheit war, ungefähr so verschieden, auf der einen Seite von Helios, auf der anderen von Selene, wie ein Ölgemälde sich von einer blossen Photographie unterscheidet.

Wir müssen nun zunächst die Frage zu beantworten versuchen, wie eine lunare Gottheit zu dem werden konnte, was Artemis in Homers Augen ist, zu einer Jägerin, der Schutzgottheit der Jagd, der Beschützerin des Waldes und der Thiere des Waldes.

Hier müssen wir uns daran erinnern, dass die Jagd in alten Zeiten nicht das war, was sie heute bei uns ist, ein Morden en gros von Thieren am hellen lichten Tage. Die Hauptkunst des Sportsmanns bestand darin, das Wild zu finden, ihm bis in sein Lager nachzuspüren und es dort zu überraschen. Und das that man in der Morgendämmerung, ja sogar während der Nacht, aber nicht mitten am Tage. Daher war Artemis nicht nur Diktynna, so genannt vom Aufstellen der Netze, sondern auch Dadouchos, die Göttin, die Fackeln trägt, um das Wild zu finden und zu schrecken. Das alles musste man unter den Augen des Mondes thun, und was war daher natürlicher, als dass man sich die Mondgöttin als Beschützerin und

Göttin der Jagd an der Jagd theilnehmend dachte? Daher wusste selbst Homer, dass Artemis den Skamandrios die Jagd gelehrt hatte, und dass sie es gewesen war, die einst den Eber nach Kalydon gesandt hatte, um sich für die Vernachlässigung ihrer Opfer zu rächen.

Sind wir einmal so weit gegangen und haben wir in Artemis die Jägerin und die Mondgöttin erkannt, so wird der Rest ihrer Geschichte, wenigstens soweit er rein hellenisches Erzeugnis ist, bald verständlich werden, auch ohne dass wir die Cahrocs und die Kamilarois zu Hülfe rufen oder das Verhältnis der Götter Samoas zu den verschiedenen Totems, in denen sie sich angeblich manifestiren, berücksichtigen.

Wir haben es hier mit Arkadien zu thun, einem waldigen Hügellande, dem besten Terrain für die Jagd, dass sich denken lässt. Wir müssen nur zugeben, was man übrigens nie bezweifelt hat, dass Artemis, so wie wir sie kennen, besondere Verehrung bei den Arkadiern genoss. Fast alle griechischen Stämme suchten, wie wir gesehen, ihren Ursprung auf Zeus zurückzuleiten. Wenn nun Arkas, der Ahnherr der Arkadier, als einer von den vielen Söhnen des Zeus betrachtet wurde, wer konnte da mit Fug und Recht als seine Mutter gelten, wenn nicht die Lieblingsgöttin des Landes, das heisst Artemis unter einem ihrer vielen Namen? Einer ihrer Namen war Kalliste, die Schönste. Wie aber konnte die jungfräuliche Göttin selber die Mutter des Arkas sein? Das war unmöglich, und so fanden ihre Verehrer ohne grosse Mühe einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit, indem sie aus ihrem Namen Kalliste mit leichter Änderung Kallisto machten, und diese Kallisto nicht als die Göttin selbst, sondern als eine ihrer Dienerinnen oder Gefährtinnen hinstellten. Indessen auch so hatte Kallisto nicht nur die Eifersucht der Here, sondern auch den Zorn der Artemis erregt, und da der Name Arkas die Arkadier an arktos oder arkos, Bär, errinnerte, und da es eine berühmte arktos, die Ursa major, als Sternbild am Himmel gab, was war da natürlicher, frage ich wieder, als dass Kallisto in eine Arktos verwandelt wurde, eine Bärin, die von

Artemis getötet und dann von Zeus, ihrem Geliebten, als das helle, in den Winternächten funkelnde Gestirn an den Himmel versetzt worden war? Die Verwandlung in eine Bärin wurde wahrscheinlich durch den Brauch veranlasst, der ἀρκτεύειν hiess, d. h. den Brauch, die arkadischen Jungfrauen dem Dienste der Artemis zu weihen und sie den Kult in der bekannten Bärenverkleidung vollziehen zu lassen; siehe Harpocr.. s. v., ἀρκτεῦσαι . . . τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Μουνυχίᾳ ἢ τῇ Βραυρωνίᾳ.

Ob der Name Arkas, Arkades mit dem Worte ἄρκτος, ursus, Bär, zusammenhängt, und Arkadien somit ursprünglich das Bärenland bedeutet, ist eine Frage, die sich nicht positiv beantworten lässt. Es ist möglich, denn das τ ist auch in ἄρκιλος, junger Bär, ausgefallen; es findet sich ferner auch ἄρκος für ἄρκτος, während wir im Sanskrit *ri*ksha, im Lateinischen ursus haben. In dem Falle würden sich die Tänze der ἄρκτοι genannten Jungfrauen leicht erklären lassen. Sie waren Arkadierinnen, warum also nicht ἄρκτοι, und wenn ἄρκτοι, warum sollten sie nicht in Bärenfelle gekleidet sein u. s. w.? Noch im Mittelalter verkleideten sich die Burgunden am Neujahrstage als Kälber oder Hirsche[1]). Wenn einer aber lieber sagen will, dass die ἄρκτος eine Art Totem der Arkadier war, und dass sich diese Arkadier wahrscheinlich des Fleisches des Bären, ihres Ahnherrn, enthielten, warum nicht? Wir müssen nur lernen, hier wie bei allen mythologischen Lösungen nicht zu positiv zu sein, und müssen uns mit dem Nächstliegenden begnügen, wenn auch weithergeholte Ähnlichkeiten mit Cahrocs und Kamilarois in den Augen einiger vielleicht einen eigenartigen Reiz und einen Werth besitzen, den der Erforscher der griechischen oder vedischen Mythologie nicht zu entdecken vermag.

Dies muss als Beitrag zur Lösung des Räthsels der Artemis, soweit sie auf rein hellenischem Boden und aus rein

---

1) Mone, Geschichte des Heidenthums, II, 167; Mannhardt, Germ. Mythen, S. 41.

hellenischen Quellen erwachsen ist, genügen. Es mag zu gleicher Zeit zur Illustration der verschiedenen Methoden dienen, die die beiden Schulen der wissenschaftlichen Mythologie, die genealogische und die völkerpsychologische, befolgen, beide in ihrer Weise nützlich, wenn auch in den Augen von Gelehrten kaum von gleichem Werthe. Wenn aber die hier gegebene Erklärung auch für den Kern des Artemismythus genügt, so darf man doch nicht glauben, dass dieselbe Erklärung auch für die vielen Sagen ausreiche, die sich um jenen Kern gesammelt haben. Die Umstände, unter denen rein hellenische Mythen zu Mittelpunkten der Anziehung entweder für das noch im Flusse begriffene Folklore abgelegener Ansiedlungen in Griechenland selbst oder an den Grenzen Griechenlands oder für die schon vollkommen entwickelten religiösen Mythen fremder Völker, der Phönicier, Ägypter, Babylonier oder Bewohner Kleinasiens geworden sind, diese Umstände haben bis jetzt noch keine genügende Erklärung gefunden und werden wahrscheinlich niemals vollständig erklärt werden. Bei der beschränkten Kenntnis, über die wir zur Zeit verfügen, können wir nur soviel sagen, dass die griechische Mythologie und Religion, ebenso wie die griechische Sprache, schon selbst ein vollkommen ausgebildeter Organismus war, ehe sie mit jenen mehr oder weniger fremden Elementen in Berührung kam und sie zu absorbiren begann. Dass es in einzelnen Fällen den Anschein hat, als ob von dem ursprünglichen Gebilde nichts weiter übrig geblieben sei als der Stamm, auf den der fremde Gott gepfropft war, braucht nicht zu überraschen, denn Lokalsagen und Lokalkulte besitzen das Wachsthum des Unkrauts, und gerade ihre Seltsamkeit scheint ihnen ein lebhafteres Interesse und eine weitere Verbreitung zu sichern. So wenig aber wie Zeus auf seine Geburt zu warten hatte, bis die Griechen mit der Verehrung des Ptah Ammon bekannt geworden waren, so wenig zögerte Charis, als Aphrogeneia oder Anadyomene aus den Wogen emporzutauchen, bis die tollen Verehrer der Baaltis Astarte oder der Istar die Inseln und die Küsten Griechenlands selbst

überschwemmt hatten. Die Mythologie ist so alt wie die Sprache und älter als die ältesten Urkunden, die wir besitzen. So wenig wie die Griechen ihre Sprache durch die Aufnahme von phönicischen, ägyptischen und babylonischen Wörtern bereicherten oder modificirten, abgesehen von einigen wenigen wohlbekannten und ganz verständlichen Fällen, ebenso wenig warteten sie die Ankunft phönicischer Seeleute oder ägyptischer und babylonischer Verbannter ab, ehe sie daran gingen, ihre Götter und Göttinnen, ihre Helden und Heldinnen zu schaffen. Das ist die einzige sichere Stellung, um den Einfluss der orientalischen auf die griechische Religion und Mythologie richtig zu beurtheilen, und wenn wir auch nur wenige historische Nachrichten über die verschiedenen Perioden haben, wo die Griechen versuchten, ihre Götter und Göttinnen in denen Phöniciens, Ägyptens oder Babylons wiederzufinden, so weist doch alles, was wir haben, darauf hin, dass die olympischen Götter so alt sind wie die Götter irgend eines anderen Landes und so wenig von anderen Völkern geborgt, wie etwa die Götter des Veda von den Akkadiern entlehnt sind.

Der Name der Artemis, der eigentlich die ursprüngliche Vorstellung, die man mit der Göttin verband, enthüllen sollte, hat bisher nichts zur Erklärung beigetragen. Man hat ihn von ἀτρεμής, nicht zitternd, unbewegt, ruhig, oder, wie einige übersetzen, frisch, jungfräulich, hergeleitet. Allein das ist eine viel zu moderne Auffassung für eine alte Gottheit. Überdies ist ἀτρεμής doch nicht ἄρτεμις. Eine andere Form des Namens ist Ἄρταμις, und wenn wir -μις als ein Suffix wie in θέ-μις, θέμιδος, betrachten dürften, würden wir ein ἀρτα- haben, von der Wurzel ar, von der wir im Sanskrit Recht und Ordnung bezeichnende Wörter wie *ritá* und speciell auf die Zeitordnung bezügliche Ausdrücke wie z. B. *ritú*, Jahreszeit, besitzen. Allein -μις ist ein Primärsuffix, während wir in ἄρτα-μις ein Sekundärsuffix vor uns haben. Zu erwarten wäre ein Kompositum wie *k*andra-mas, nämlich *ri*ta-mas, die Ordnung der Zeit bestimmend oder die Jahreszeiten und Monate messend. Allein das ist ein blosser frommer Wunsch,

und wir müssen zur Zeit Artamis als einen Namen ansehen, der einer viel zu alten Schicht der arischen Sprache angehört, als dass wir die Bindeglieder zwischen ihm und auch nur den ältesten Resten der griechischen Sprache auffinden könnten.

Und selbst wenn wir beweisen könnten, dass der Name der Artemis ursprünglich ein Name des Mondes als des Zeitmessers war, so würden wir doch immer nur eine Seite ihres Charakters erklären können, und vielleicht nicht einmal die ursprünglichste. Artemis wird sehr mit Recht πολυωνυμίη genannt (Callim. Dian. 7), und ihre μυρία ὀνόματα, von Bergen, Wäldern und Flüssen abgeleitet, fielen sogar den Alten auf.

Ich sollte erwähnen, dass wir anstatt Leto auch Demeter und Persephone als Mutter der Artemis finden, während Zeus auch in diesen Fällen ihr Vater ist, und es ist wohl zu beachten, dass einer ihrer Beinamen, προσηῴα, matutina, wiederum die nahe Berührung der Mondgöttin mit der Göttin der Morgenröthe beweist. Auch Daphnaia, Akria und Propylaia sind Beinamen der Artemis, die vielleicht einen Fingerzeig für ihren ursprünglichen Charakter geben.

Artemis wurde an den mannigfachsten Orten und unter den mannigfachsten Namen verehrt, in Thessalien (Pheraia, Mounychia), in Thracien (Kotys, Hekate, Bendis), auf Lemnos und auf Tauris (Taurike, Tauro, Oreiloche, Iphigeneia)[1]), auf Euböa (Aithiopia, Proseoa), in Theben (Eukleia), in Ätolien (Laphria), in Phokis, Krissa, Delphi (Sibylla), in Attika (Agrotera, Chitone, Aristoboule, Selasphoros, Amarysia und Propylaia), im Peloponnes (Akria, Peitho, Soteira, Lykeia, Orthia oder Orthosia, Oupis, Leukophryne, Karyatis, Daphnaia), besonders in Arkadien (Kallisto), auf Kreta (Britomartis, Diktynna), auf Samos, Ägina, Rhodos, Delos (Ortygia). In Kleinasien genoss sie zu Ephesos, in Lydien, Mysien und Karien Verehrung. Endlich hatte sie auch in Magna Graecia und in Italien ihren Kult. Wir können daraus ersehen, wie weit verbreitet der Name

1) Hesychius sagt: Ἰφιγένεια Ἄρτεμις, Ὀρθία Ἄρτεμις.

und der Kult der Artemis war, weiter verbreitet, wie es scheinen möchte, als der Name irgend einer anderen griechischen Göttin, aber ausser diesen ihren lokalen Namen haben wir auch fast nichts; über ihren eigentlichen Charakter und über ihren eigentlichen Kult in den verschiedenen Theilen der Welt erfahren wir nur wenig. In vielen Fällen, besonders wenn wir von ihrer Verehrung in Ägypten, Kappadocien und Persien hören, können wir nur vermuthen, dass ihr Name einer einheimischen Göttin beigelegt war, die einige Attribute mit ihr gemeinsam hatte, entweder als Göttin des Mondes (als Hekate, Selene[1]), Phosphoros, ἀστερωπὸν ὄμμα Λητῴας κόρης) oder als Göttin der Jagd (Koryphaia, Akria, Oreiloche, Iocheaira, Dilonchos, Klytotoxos, Agraia und Agrotera, Μήτηρ θηρῶν).

Für die Griechen Athens und Delphis blieb indessen Artemis durchaus die Schwester und die Gefährtin Apollons, die Tochter des Zeus und der Leto, die Göttin, die den erhabenen Charakter ihres Bruders und, wie aus ihren Namen Lykeia, Delphinia, Daphnaia hervorgeht, zum Theil sogar seine Beinamen theilte. Wie ihr Bruder prophezeiet sie als Sibylla und waltet als Hemeris des Rechts. Ihre Pfeile bringen den Tod; sie verleihen aber auch Gesundheit, Kraft und andere Segnungen (θεοὶ οὔλιοι). Als Heldin finden wir Artemis in Iphigeneia wieder, und als die Geliebte des Endymion, der untergehenden Sonne, lässt sie ihre lunare Natur kaum verkennen. Die fünfzig Söhne, die der Ehe entsprossen, lassen sich allerdings nicht leicht erklären, wofern sie nicht die fünfzig Monate der Olympiade bedeuten, von denen Hermes, wie wir oben gesehen, zwei gestohlen hatte. Und können die Eltern dieser Monate etwas anderes sein als der Mond[2]) und die Sonne, und kann der alternde, aber nie sterbende Geliebte der Mondgöttin ein anderer sein als die untergehende Sonne?

---

1) Mondsüchtige hiessen σεληνόβλητοι und ἀρτεμιδόβλητοι.
2) Siehe Chips, IV, S. 87.

Indra.

Ehe wir in unserer Analysirung der grossen Götter und Göttinnen Griechenlands, Italiens und Indiens fortfahren können, müssen wir noch einmal zu Indra zurückkehren und seine freundlichen oder feindlichen Beziehungen zu älteren Gottheiten prüfen, die in den Mythologien Indiens, Griechenlands und Italiens Spuren hinterlassen zu haben scheinen. Das leitende Princip bei unserer Untersuchung ist das alte Princip »Noscitur a sociis«, dem wir noch »noscitur ab inimicis« hinzugefügt haben.

Eine sehr eingehende Untersuchung über Indra verdanken wir Mannhardt. In einem bekannten Artikel in seinen »Germanischen Mythen« stellt er eine genaue Vergleichung zwischen Indra und dem germanischen Gotte Thunar oder Thôrr, dem Donnergotte, an. Es kommt ihm besonders darauf an, zu zeigen, dass Indra, während er mit Thunar identisch ist, nichts mit Wuotan oder Ôdin gemein habe, wie Kuhn geglaubt hatte. Er hätte in dieser Beziehung etwas von Yâska lernen können. Wuotan mag ja mehr der Gott des Sturmes als der Gott des Donners sein; aber sowohl Wuotan als auch Thunar gehören derselben Sphäre von Naturerscheinungen an, und es dürfte daher weder leicht noch sehr zweckmässig sein, den Versuch zu machen, die beiden zu trennen. Selbst im vedischen Pantheon ist es oft schwer, die Thätigkeit Indra's von der Vâta's (des Windes) oder Rudra's oder der der Maruts gesondert zu halten. Sogar in ihrer eigenen Heimath wurden Wuotan und Thunar nicht immer auseinander gehalten, und das Hauptgeschäft des Wuotan, die Führung des reið oder des wilden Heeres, wurde, in Norwegen wenigstens, dem Thôrr beigelegt[1]).

Ich füge eine Liste der Analogien zwischen Indra und Thunar bei, wie sie Mannhardt vor vielen Jahren ausgearbeitet hat;

1) Sophus Bugge, K. Z. III, 29.

hier zeigt er sich in seiner wahren Natur als vergleichender Mythologe, wie er es am Anfange seiner Laufbahn und wieder am Ende derselben war[1]).

I.	II.
1. Indra ist ursprünglich ein Himmelsgott. [Indra ist immer thätig und repräsentirt nicht das ruhige blaue Himmelszelt, sondern vielmehr den Himmel mit seinen wechselnden Erscheinungen, wie Sturm, Regen, Blitz u. s. w.]	1. Thunar oder Thôrr ist ein alter Himmelsgott.
2. Indra, der Gewittergott, melkt mit dem Blitzstrahl die als Kühe gedachten Wolken und trinkt von ihrer Milch, dem Regen. Ihm sind die Rinder heilig.	2. Thunar melkt die Wolkenkühe. Ihre Milch ist Thau und Regen. Er braucht den Blitzhammer.
3. Indra wird selbst als Stier gedacht. [Aus seinem Namen V*ri*shabha geht nicht hervor, dass er thierische Natur oder Gestalt hat, sondern nur dass er Stärke oder Männlichkeit besitzt.]	3. Thunar ist ein Stier.
4. Indra wird von Maruts und *Ri*bhus begleitet. Diese melken die Wolkenkuh und machen aus der Haut der getöteten Wolkenkuh eine neue. [Vgl. Rv. I, 161, 7; Mannhardt, Germ. Mythen, S. 58.]	4. Die Maren und die Elbe melken die Wolkenkuh und machen aus der Haut der getöteten (Wolken-) Kuh eine neue Kuh. [Die Identificirung der Maren mit den Maruts und der Elbe mit den *Ri*bhus lässt sich nicht mehr aufrecht erhalten.]

---

1) Die folgende Liste nach Germ. Mythen, S. XIII—XVII.

5. Der Dämon V*ri*tra, der Umhüller, raubt die Wolkenkühe, die oft als himmlische Frauen, devapatnîs, gedacht sind. Indra tötet ihn. Er sinkt als der Drache Ahi (Agi, Oegir, Ecke) zur Erde nieder.	5. Die als Fräuen gedachten Wolkenkühe werden von einem Dämon geraubt, der unter dem Namen Agi u. s. w. bekannt ist. Loki ist eine weitere Gestalt dieses Dämons.
6. Indra trinkt den himmlischen Soma, das Wolkengewässer, um sich zum Kampfe zu stärken.	6. Thunar labt sich am Wolkengewässer; daher seine unmässige Trinklust.
7. Indra schwingt die bald goldene, bald steinerne, bald eherne Donnerwaffe Va*g*ra, die geschleudert stets in seine Hand zurückkehrt. Sie ist von Tvasht*ri* und den *Ri*bhus geschmiedet. Der Donnerhammer wird als Mudgala personificirt.	7. Thunar führt den goldenen, steinernen oder ehernen Donnerhammer Mjölnir, der stets in des Gottes Hand zurückkehrt. Er ist von den Svartâlfar geschmiedet und wird ebenfalls personificirt.
8. Indra's Gürtel ist Himmel und Erde. [?]	8. Thôrr besitzt den Kraftgürtel Megingjardr.
9. Der Donner wird als Indra's Stimme oder als lauttönendes Heerhorn gedacht.	9. Der Donner ist Thunars Bartruf. Ihm gehört auch das Gjallarhorn.
10. Indra fährt auf donnerndem Wagen, den die Blitzrosse ziehen.	10. Thôrr ist ein fahrender Gott. Es haben sich Spuren der Vorstellung, dass er von Blitzrossen gezogen wird, erhalten.
11. Indra trägt einen goldenen Bart, den er im Zorne schüttelt.	11. Thôrr schüttelt im Zorne seinen rothen Bart.
12. Indra ist Kraftgott. Seine Waffen erhöhen die ihm angeborene Stärke. Er ist der	12. Thôrr ist Kraftgott. Hammer und Gürtel erhöhen seine Stärke. Er ist der Vater

Herr der Kraft, der Gemahl der Kraft.	der Kraft, der Kraftherrscher der Götter.
13. Indra wird zornig.	13. Thôrr wird zornig.
14. Indra ist Lebensgott, Ehegott und Familienbeglücker.	14. Thunar ist Lebensgott, Ehegott und Spender des Familienglückes.
15. Indra ist in späterer Zeit phallisch.	15. Thunar ist phallisch.
16. Indra ist Schützer des Stammes, des Hauses, der Wohnungen, des Herdfeuers.	16. Thunar ist Herdgott, Schützer des Stammes (Gemahl der Sif), des Grundeigenthums.
17. Indra ist Heilgott. Er befreit vorzüglich von Hautkrankheiten und Würmern im Körper.	17. Thunar ist Heilgott. Er heilt Hautausschlag und vertreibt Würmer = Elbe aus dem Körper. Die Art der Heilung ist die gleiche wie die Heilung durch Indra.
18. Indra ist Pflanzengeber. Viele Gewächse sind nach Indra und seinem Donnerkeile benannt. Indra giebt Speise.	18. Thunar ist Spender des Pflanzenwachsthums. Kräuter und Bäume werden nach ihm benannt. Er spendet Nahrung.
19. Indra führt das Licht der Gestirne am Himmel herauf.	19. Thunar giebt Sonnenschein. Er befestigt die leuchtenden Gestirne am Himmel, z. B. im Örvandill- und Thiassimythus.
20. Indra ist Sturmgott.	20. Thunar ist Sturmgott.
21. Indra ist Regengott.	21. Thunar spendet Regen.
22. Indra gräbt den Flüssen ihre Bahn und lässt aus himmlischer Milch die Ströme zusammenfliessen.	22. Thunar macht aus himmlischer Milch die Bäche und gräbt den Flüssen das Bett.
23. Indra macht die Flüsse durchwatbar.	23. Thunar durchwatet das Gewässer (des Himmels). Wato in der Heldensage.

24. Indra durchschifft den Himmelsocean.

24. Thôrs Schiffahrt.

25. Indra ist Schatzgott.

25. Thunar ist Schatzgott.

26. Indra kämpft im Osten mit den Dämonen. Er ist der Herr des Ostens.

26. Thôrs Ostfahrten.

27. Indra's Gegner sind einer oder mehrere Dämonen, welche in der (als Berg gedachten) Wolke den Regen zurückhalten (Kühe und Frauen rauben), die Sonne und das Gestirnlicht verhüllen, das Gold, den Schatz der Sonne, verbergen oder die Schatten der Nacht heraufführen. Solche Dämonen sind die Pi*s*â*k*as, Druhyus und die menschenfressenden riesigen Râkshasas. Endlich bauen sie die sieben Burgen des Herbstes; sie frieren in den sieben Wintermonaten die Wolke ein. Indra ist der Burgenzerstörer (Puran-dara). Den riesigen Râkshasas stehen die zwerghaften Pa*n*is gegenüber. Diese Dämonen sind gefrässig. Indra tötet sie im Schlafe. Er kämpft mit ihnen Blitz gegen Blitz, stösst sie mit dem Fuss ins Gewitterfeuer, fesselt sie und zerstört ihren Trug. Sie wohnen hinter dem himmlischen Gewässer und sind Geister von bösen Verstorbenen. In-

27. Thôrs Feinde, Riesen und Schwarzalfen, sind alte Himmelsdämonen. Die Riesen heissen Jötnar, d. h. Esser (Sk. atrin), und Thursar, die Durstigen (weil sie das Regenwasser verschlangen). Die Thursen sind ursprünglich (himmlische) Wasserwesen; ihr Wohnsitz ist vom (himmlischen) Gewässer umgeben. Sie rauben (Wolken-)Rinder und (Wasser-)Frauen. Sie rauben und besitzen den Schatz (des Sonnengoldes). Als Wolkenwesen charakterisirt sie der Besitz eines Goldbocks, eines Goldpelzes und ähnlicher Kleinode, die Abbilder des Blitzes und der blitzdurchzuckten Wolke sind. Der Donnerriese Thrymr raubt die Wasserfrau Freyja; Thôrr verwandelt sich in die Gestalt der Wasserfrau, um ihn zu töten. Thunar und die Riesen kämpfen Blitz gegen Blitz (Âsmôđr und Jötunmôđr). Die Riesen werfen mit Beilen.

Die Riesen, in der Gestalt

dra nimmt die Gestalt der Wasserfrau an, um den Dämon zu töten.

von Bergen, halten den Regen in der Wolke zurück und verdecken Sonne und Mond.

Die Riesen als Winterdämonen. Der jötunische Baumeister. Riesen führen die Schatten der Nacht herauf. Thôrr zerstört der Riesen Trug. Die Riesen als Seelen Verstorbener. Kannibalismus im Hŷmirmythus. Thiassi. Iđuns, der Wasserfrau, Raub. Riesen nehmen Thiergestalt an. Geirröđr Gewitterriese. Thôrr tötet die Riesen im Schlaf. Die Naturbedeutung der Riesen war noch lange flüssig. Drachen und böse Zwerge sind ursprünglich mit den Riesen identisch und Thunars Gegner. Etymologische Übereinstimmung der indischen und germanischen Dämonengestalten (Ahi = Âgias [?], Rauhiṇâ = Raugna, Atrin = Jötunn; dhvara = Zwerg (Kuhn), Druhyu = Draugar).

28. Indra, der Wassergeborene (Âptya), stirbt oder flieht nach dem Siege über die Dämonen. Als Trita bekämpft er die siebenschwänzige Schlange.

28. Thunar, aus dem Wasser geboren, bekämpft den siebenköpfigen Drachen und wird nach dem Siege getötet.

29. Indra, Beschützer der Menschen, lässt sich von Hel-

29. Thunar, Freund der Menschen, hat Thiâlfi und

den (Hypostasen himmlischer Phänomene) auf seinen Fahrten begleiten.	Röskva und Örvandill (Blitzpersonifikationen) auf seinen Wanderungen als Gefolge um sich.
30. Indra ist Kriegsgott. Ihn rufen die kämpfenden Geschlechter an.	30. Thôrr ist Kriegsgott. In den Kampf ziehend, singt das nach Stämmen und Geschlechtern geordnete Heer ihm Loblieder.
31. Indra ist Jüngling und Greis.	31. Thôrr ist Jüngling und Greis.
32. Angerufen erscheint Indra plötzlich.	32. Thôrr erscheint plötzlich.
33. Dem Indra wird auf Bergen und in Wäldern geopfert.	33. Thunar wird auf Bergen und in Wäldern verehrt.
34. Indra ist der Opferpfeiler heilig.	34. Thunar sind die Thürsäulen geweiht.
35. Indra eignet der Kukkuck. Er führt Widdergestalt. Kinnbackendonner.	35. Thunars heiliges Thier ist der Kuckuck. Sein Symbol ist der Klapperbock mit knirschender Kinnlade.
36. Indra ist Todesgott. Er empfängt die Seelen Abgeschiedener.	36. Thunar ist Todesgott. Er nimmt die Seelen bei sich auf.

Das ist eine lange Liste von Übereinstimmungen, und wenn auch Kenner des Veda wohl bestreiten werden, dass Mannhardt den Sinn gewisser Verse im Rigveda richtig getroffen habe, so bleibt doch noch genug von seinem Materiale übrig, um das Bestehen einer allgemeinen Ähnlichkeit zwischen Indra in Indien, Thunar und Donar in Deutschland und Thôrr in Island zu beweisen.

Und hier haben wir nun eine wichtige Thatsache zu lernen. Da Thôrr nichts weiter als eine Kontraktion von Thunar ist, so waren die beiden Götter natürlich ursprünglich

ein Gott, der ein für allemal aus gewissen Naturerscheinungen heraus gebildet und dann je nach dem verschiedenen Charakter der Bewohner Deutschlands und Skandinaviens modificirt worden war. Wir können daraus auch ersehen, wie Unrecht es sein würde, wollten wir annehmen, dass Thunar nichts weiter als den Donner repräsentire. Er ist der Gott des Donners, der Agens hinter dem Donner. Allein oft repräsentirt er die Macht, die sich im Himmel, im Regen, im Sturmwind manifestirt, ja, er wird gewissermassen zur obersten Gottheit, zum Beschützer von Mensch und Thier, zum Vertheidiger des Rechts, zum Rächer des Unrechts, zum Spender des Lebens und zum Gotte des Todes. Wenn diese zahlreichen Übereinstimmungen zwischen Indra und einer polynesischen Gottheit beständen, würde es sich nur schwer entscheiden lassen, ob sie allgemeinen psychologischen Motiven zugeschrieben werden müssten oder ob sie eine wirkliche Gemeinschaft der Sprache und des Denkens zwischen Hindus und Maoris voraussetzten.

Die Wichtigkeit der Namen.

Hier kommt eben alles auf den Namen an. Eine Übereinstimmung wie die, dass der Hammer Mjölnir wie ein Bumerang in die Hand des Gottes, sei es des Indra oder sei es des Thunar, zurückkehrt, würde zweifellos stets etwas Auffälliges haben. Ist sie aber weniger auffällig, wenn sie sich bei den Âryas Indiens und Norwegens findet? Und doch könnten wir auch in diesem Falle wohl Bedenken tragen, zu behaupten, dass der Mythus von Mjölnir nur einmal erfunden worden sei, und zwar zu einer Zeit, als die Vorfahren dieser beiden arischen Stämme noch nicht sprachlich und örtlich geschieden waren. Denn schliesslich könnte doch der Gedanke, dass der Donnerkeil, obwohl er vom Himmel auf die Erde geschleudert ist, doch immer wieder von neuem der Faust Thunars entfährt, den Gedanken veranlasst haben, dass er von selber zurückkehre,

besonders wenn Ethnologen beweisen könnten, dass bumerangartige Waffen in Indien sowohl wie in Norwegen bekannt waren. Nehmen wir nun aber einmal an, wir fänden im Sanskrit einen Namen für den Donnerkeil, der dem altnordischen Mjölnir entspräche; würde da die Frage nicht sofort gelöst sein? Vergessen wir doch nicht, dass ein Name ein Kunstwerk und ursprünglich das Werk eines Individuums ist. Wenn sich daher derselbe Name im Süden Indiens und im Norden Europas findet, so muss es einen historischen Mittelpunkt gegeben haben, von dem er ausging. In einem solchen Falle haben wir es mit historischen Thatsachen zu thun, welcher Zeit sie auch angehören mögen, und nicht bloss mit psychologischen Möglichkeiten.

Und hier sehen wir nun die Wichtigkeit der Arbeit der linguistischen und, was dasselbe ist, der genealogischen Schule. Käme der Name Indra auch nur ein einziges Mal im Deutschen oder Thunar oder Thôrr als Eigenname im Sanskrit vor, so würden wir festen Boden unter den Füssen fühlen, genau so gut, wie wir uns auf festem Boden fühlen, wenn wir es mit Dyaush-pitar und Jupiter, Ushas und Eos, den Haritas und den Charites, Erinys und Sara*n*yû zu thun haben. Kleine Unregelmässigkeiten würden wir bei diesen Namen gestatten müssen, wie wir sie bei den lokalen und dialektischen Namen so manches griechischen Gottes gestatten. Allein es würde eine Thatsache bleiben, nicht nur dass die Âryas vor ihrer Trennung die Namen dieser alten Devas gebildet, sondern auch dass die verschiedenen Zweige der arischen Sprachfamilie sie nach ihren neuen Wohnstätten mitgeführt hatten, indem sie nur ihre Aussprache je nach ihren eigenen lautlichen Idiosynkrasien modificirten.

Dies gilt aber nicht für die Vergleichung Indras und Thunars, und sollten Mythologen es vorziehen, jedem von beiden einen selbständigen Ursprung zuzuweisen, so können wir sie nicht zum Schweigen bringen, wenn es sich auch mit leichter Mühe zeigen liesse, dass das Thunar entsprechende Wort für Donner als Substantiv und als Adjektiv in der noch

ungetheilten arischen Sprache bestand[1]). Hier sehen wir wieder einmal die Verschiedenheit der Resultate, die man von der linguistischen und von der analogischen Schule der vergleichenden Mythologie erwarten kann. Bei dem Beweismateriale, wie es uns gegenwärtig vorliegt, können wir nichts weiter sagen, als dass die Wahrscheinlichkeit entschieden auf Seiten der Ansicht liegt, dass der Mythus von Indra und Thunar vor der arischen Trennung bestand; die Möglichkeit, dass der deutsche und der indische Mythus unabhängig von einander entstanden sind, lässt sich aber nicht wohl leugnen.

Indra im Veda.

Es ist jedenfalls sehr merkwürdig, dass der Name Indra in keiner anderen arischen Sprache, nicht einmal im Zend, irgendwelche Spuren hinterlassen hat.

Gerade dieses Fehlen des Namens Indra in den Listen der arischen Gottheiten in allen Ländern ausser Indien sollte vergleichenden Mythologen eine wichtige Lehre ertheilen; es zeigt aufs deutlichste, dass die vedische Generation die sogenannte ursprüngliche und gemeinsame arische Mythologie schon lange hinter sich hatte, und dass Zeit genug vorhanden gewesen war, um neue Götter aufkommen zu lassen, ehe wir einen Einblick in das vedische Pantheon gewinnen. Wenn wir daher in der Benennung einer Gottheit ihre wahre Geburt erblicken, so muss die Geburt, oder, was dasselbe ist, die Taufe Indra's nach der arischen Trennung stattgefunden haben.

Ich bin stets der Ansicht gewesen, dass Indra ursprünglich der Gott des Regens war. Gehört doch sein Name offenbar zu derselben Wurzel, die indu, Regentropfen, lieferte. In Indien, mehr als in irgend einem anderen Lande, bedeutet

---

1) Sk. tanyatu, Donner, und tanayitnu, lat. tonitrus, ahd. donar.

der Regen Leben, Ausbleiben des Regens Hungersnoth und grauenhaften Tod. Ich kann daher Oldenberg nicht folgen, wenn er meint, Indra habe nur wenig mit dem Regen zu thun, und wenn es heisse, dass er den parvata mit dem Donnerkeile gespalten habe, so bedeute das, dass er die grossen Ströme Indiens aus den indischen Gebirgen habe hervorströmen lassen. Nichts in der Natur entspricht dem. Es stürzt doch kein Fluss aus einem Felsen hervor, auch wenn er vom Blitzstrahl getroffen wird. Die Quelle eines Flusses ist meistens klein und unbedeutend und ruft durchaus nicht die Idee eines Kampfes zwischen einem Gotte und einem Dämon hervor. Wenn Indra den parvata spaltet, so ist dieser parvata die Wolke; wenn er die Flüsse befreit, so sind diese Flüsse die Regengüsse, die er erobern muss, und die in der That, wenn wir uns die Sache nur klar machen, die wahren Ströme des Landes der sieben Ströme sind, im Sommer oft völlig ausgetrocknet, wie die Sarasvatî und die D*ri*shadvatî, und durch den Gott der Regenzeit wieder ins Leben gerufen.

Mehr als irgend ein anderer vedischer Gott ist Indra ein Kampfesgott. Er kämpft beständig um Regen oder um Licht. Dass er den Donnerkeil schleudert, zeigt, dass er der Gott des Gewitters ist, und ein Gewitter bedeutet doch sicherlich Regen. Die Maruts, die ihn in der Schlacht begleiten, werden beständig dafür gepriesen, dass sie Regen auf die Erde senden. Das Gleiche wird auch von Indra gesagt, Rv. X, 50, 3: Ké apsú svấsu urvárâsu paú*m*sye, »Wer sind sie, die dich in deiner Kraft in den Wassern für ihre Felder erregen?« Daher können wir auch im vorhergehenden Verse V*ri*tré vâ apsú abhí *s*ûra mandase übersetzen: »Du triumphirest über V*ri*tra, über die Wasser«. Rv. X, 49, 2 lesen wir, dass die Bewohner des Himmels, der Wasser und der Erde Indra zum Gotte gemacht haben, und Kavandha oder Kabandha, der Name eines von Indra erschlagenen Dämons, bedeutet eigentlich, wie ko*s*a, die Tonne, das ist die Wolke.

Dass die Wasser, die Indra befreit, oft wirkliche Flüsse bedeuten, ist ganz richtig; allein das kommt daher, dass diese

Flüsse in den Augen der *Ri*shis gerade die Regengüsse waren, die vom Himmel herabströmten. Die Flüsse des Panjâb konnte man wohl die Ströme (sindhu) nennen, die von den Wolken wie von Bergen kamen. So lesen wir zum Beispiel Rv. VII, 21, 3: —

Tvám Indra srávitavaí apá*h* ka*h*, páristhitâ*h* áhinâ *s*ûra pûrvî*h*,

Tvát vâvakre rathyà*h* ná dhénâ*h*, ré*g*ante vísvâ k*ri*trímâ*n*i bhîshâ'.

»Du, o Indra, hast die vielen Wasser strömen lassen, die von Ahi zurückgehalten waren; sie rollten von dir herab wie an den Wagen gespannte Kühe; alle erschaffenen Wesen zittern vor Furcht.«

Wie hätten die Dichter von wirklichen Flüssen wie der Gangâ und der Yamunâ sagen können, dass sie von Ahi gefangen oder zurückgehalten seien, wenn sie nicht einen Zusammenhang zwischen ihnen und dem aus den Wolken strömenden Wasser gesehen hätten? Genau dieselben Worte, die hier von den Regenflüssen gebraucht werden, kommen auch in Stellen vor, die sich deutlich auf wirkliche, vom Regen genährte und am Leben erhaltene Flüsse beziehen. In Indien trocknen Flüsse oft aus und verschwinden völlig; nach der Zeit der Gewitter, nach der Varshâ oder Regenzeit, kommen sie aber wieder zum Vorschein, und darin sah man das Werk Indra's. Wir haben Stellen, wo von sindhus oder Strömen gesprochen wird, wo es keinem Zweifel unterliegen kann, dass damit die Wasser des Regens gemeint sind, denn es heisst, dass die Sonne sie zu den Wolken aufgezogen habe; z. B. Rv. VII, 47, 4: Yâ*h* sû'rya*h* ra*s*míbhi*h* âtatâ'na, yâ'bhya*h* I'ndra*h* áradat gâtúm ûrmím, Té, sindhava*h* (Voc.), »Die Wasser, die die Sonne angezogen hat, und für die Indra einen Pfad machte, jene Ströme, té sindhava*h*,« u. s. w.

Sogar in einem Liede wie III, 33, das offenbar an wirkliche Flüsse gerichtet ist, sagen diese Flüsse von sich selber (V. 6): »Indra, den Donnerkeil haltend, hat uns gegraben; er streckte den V*ri*tra nieder, der die Flüsse hemmte; der

schönhändige Savi*tri* (die Sonne) führte uns; auf sein Geheiss gehen wir Ströme dahin.«

Und im nächsten Verse heisst es, dass Indra die (das Wasser) Umlagernden tötete, und dass die Wasser (âpas) — die hier deutlich die Flüsse bedeuten — nach einem Pfade verlangend dahin gingen.

Selbst bei uns sind die Flüsse, die im Sommer trocken sind, im Herbste oft so geschwollen, dass sie meilenweit das Land wie mit einer Sintfluth bedecken; in wie viel höherem Masse war das bei den Bergströmen des Panjâb der Fall. Bergaigne (II, S. 185) hatte vollständig Recht, wenn er behauptete, dass in dem thatsächlichen Kampfe zwischen Indra und V*ri*tra Indra von den *Ri*shis als der Besieger V*ri*tra's, nicht, wie Par*g*anya, als der unmittelbare Spender oder Erzeuger des Regens betrachtet würde. So wird es auch ganz verständlich, warum das Verbum v*ri*sh, Regen strömen lassen, nicht von Indra gebraucht wird. Trotz alledem blieb Indra doch der ab*g*it, der Eroberer der Wasser; er war es, der den Stall der Kühe aufbrach; er setzte die gefangenen Flüsse in Freiheit (IV, 19, 5). Er war thatsächlich, wenn auch nur indirekt, was sein Name besagte, Indra, der Befeuchter des Landes.

Ich habe an anderem Orte zu beweisen gesucht, dass Soma, der so eng mit Indra zusammenhängt, in gewissen Fällen als Regen (su- = ὕ-ει) aufgefasst wurde, falls dies nicht gar seine ursprüngliche Bedeutung ist; und dass es Stellen im Veda giebt, wo Soma nicht nur mit dem Regen verglichen, sondern wirklich damit identificirt wird, hat Oldenberg gezeigt[1]). So lesen wir z. B. I, 32, 12: Â*g*aya*h* gâ'*h* á*g*aya*h* *s*ûra sómam, »Du, o Held, hast die Kühe erobert, du hast den Soma erobert,« wo ich mich, wie in ähnlichen Stellen, nicht scheuen würde, Soma einfach durch Regen wiederzugeben. Die Bereitung des Somasaftes beim Somaopfer scheint oft eine bewusste Nachahmung des Vorgangs zu sein, durch den man sich das

1) Religion des Veda, S. 459, Note.

Zustandekommen des Regens dachte; ja Soma wird wirklich V*ri*trahan genannt und angefleht, Regen vom Himmel zu senden[1].

Allein wenn auch Indra unter diesem Namen ein jüngerer und eigenthümlich indischer Gott war, so schliesst das doch nicht die Möglichkeit aus, dass einzelne der von Indra berichteten Mythen aus einer früheren Zeit stammen, dass sie ursprünglich von einem anderen, am Himmel und im Sturme sich offenbarenden Gotte, wie etwa Dyaus oder Par*g*anya, erzählt wurden und sich später an jenen neuen Namen anschlossen. Wir brauchen in dem vedischen Indra nur den Eroberer der Wasser (ab*g*it) zu sehen, und alles übrige, was von ihm erzählt wird, erklärt sich leicht aus diesem seinem ursprünglichen Charakter.

Andra.

Wenn, wie man jetzt annimmt, Andra im Avesta nicht gleich Indra ist, so müssen wir annehmen, dass Indra sogar erst nach der Trennung der Âryas Indiens und Persiens entstanden sei. Allein das Vorkommen von Verethraghna als dem Genius des Sieges macht diese Annahme doch bedenklich. Verethraghna setzt V*ri*trahan, ein beständiges Beiwort Indra's im Veda, voraus. Indra's Hauptamt war, wie wir gesehen, die Tötung des V*ri*tra, das heisst, des Bedeckers, eines Dämons, der den Regen in der Wolke gefangen hält und zu gleicher Zeit das Tageslicht verbirgt. Daher wurde V*ri*tra im späteren Sanskrit sowohl zu einem Namen der Wolke wie zu einem Worte für Feind im allgemeinen. Es ist wohl zu beachten, dass, obwohl V*ri*tra als Dämon im Avesta nicht erwähnt wird, doch Verethraghna, was wörtlich V*ri*tra tötend

1) Den vollständigen Nachweis dafür hat Hillebrandt in seiner Vedischen Mythologie, Bd. I, 1891 erbracht; siehe auch Oldenberg. a. a. O. S. 459; Bergaigne, Religion Védique, I, S. 214 ff.

bedeutet, nicht die Bedeutung, die es im Avesta hat, nämlich siegreich, hätte annehmen können, wenn es nicht auf dieselben Vorstellungen, wie wir sie im Veda finden, zurückginge. Nur unter der Voraussetzung, dass ein Sieg des Indra über V*ri*tra, die Dunkelheit oder die Wolken, wie er im Veda gefeiert wird, bekannt war, lässt es sich erklären, wie v*ri*traghna die Bedeutung siegreich annehmen konnte. Wir müssen also eine Kenntnis des Dämons V*ri*tra und seines Vernichters, wenn auch noch nicht unter dem Namen Indra, auch im Hintergrunde der avestischen Mythologie annehmen. Wir müssen bedenken, dass im Veda nicht nur Indra, sondern auch Agni, Soma, die A*s*vins und die Schar der Maruts v*ri*trahan oder V*ri*tra-tötend, Dämon-tötend, genannt werden. Das ist um so wichtiger, als es das Vorkommen von V*ri*tra als Ὄρθρος in der griechischen Mythologie und das Vorkommen von Azhi = Ahi im Avesta rechtfertigt.

Indra als Agens.

Man darf nicht vergessen, dass der Name Indra schon gerade durch seine Form einen Agens und nicht ein sichtbares Objekt in der Natur bezeichnet. Wir haben schon früher gesehen, dass alle mythologischen Namen ursprünglich einen Agens bezeichneten, dass sogar Dyaus ein Name des Himmels als einer thätigen Macht war, ehe es als Name des objektiven Himmels gebraucht wurde, dass Ushas nicht einfach das röthliche Licht des Morgens war, sondern vielmehr der Agens, der das Licht brachte und in diesem Lichte sich bethätigte; ja dass sogar Agni, ehe es zum anerkannten Namen des materiellen Feuers wurde, den schnell sich Bewegenden bedeutete. Ein Unterschied besteht aber doch dabei, nämlich der, dass Indra, der anfänglich als Verursacher des Regens gedacht wurde, niemals mit einem physischen Objekte wie dem Regen oder der Wolke, dem Lichte oder dem Himmel identificirt wurde, sondern sofort zu einem dramatischen Charakter,

einem Helden, einem Eroberer, einem höchsten Herrscher wurde.

Indra als Beherrscher der Götter.

In dieser Eigenschaft kam Indra natürlich mit andern Göttern wie Dyaus und Varu*n*a und selbst Agni in Konflikt. Indra wird zwar der Sohn des Dyaus genannt, aber er wird doch thatsächlich gepriesen, dass er seinen Vater übertroffen und schliesslich verdrängt habe[1]).

Was Varu*n*a betrifft, so behauptete er sich allerdings bei seinen Verehrern; dass aber zwischen den beiden eine gewisse Rivalität bestand, muss eine anerkannte Thatsache gewesen sein, denn im Rigveda findet sich wirklich ein Dialog zwischen Indra und Varu*n*a, in welchem jeder von beiden seine Oberhoheit zu erweisen sucht. Varu*n*a scheint sich dabei mehr auf seinen altehrwürdigen Charakter, Indra mehr auf die Thaten, die er verrichtet, zu stützen. Auf diesen Wechsel in der Herrschaft wird deutlich in einem Liede des zehnten Ma*nd*ala, 124, 4, angespielt: »Viele Jahre lang habe ich hier geopfert; Indra erwählend, verlasse ich den Vater (Dyaus?). Agni, Soma, Varu*n*a, sie gehen. Das Königthum wendet sich; ich nahe und verehre dies (d. i. Indra).« Auch Agni wurde für dieselben tapferen Thaten gepriesen, die gewöhnlich Indra zugeschrieben werden, und es würde ein Leichtes sein, Stellen zu sammeln, in denen alle diese Götter, Dyaus, Varu*n*a, Agni und Indra, jeder als höchster gepriesen werden. Hier erkennen wir wieder einmal jene eigenthümliche Stufe des Denkens, die uns fast unbegreiflich erscheint, die aber für das richtige Verständnis der Entwicklung der indischen Religion von der grössten Bedeutung ist, und für die ich den Namen Henotheismus vorgeschlagen habe, nicht als ob sie eine nothwendige Phase in der Geschichte alles religiösen Denkens wäre, — etwas, was

---

1) Wissenschaft der Sprache, Bd. II, S. 518.

nur wenige selbst vom Fetischismus oder Totemismus behaupten würden — sondern einfach als eine bequeme zusammenfassende Bezeichnung für gewisse Thatsachen, die jedem Vedakenner bekannt sind.

Vritra, Ahi.

Der Feind, der von Indra erschlagen wird, mag er nun Vritra oder Ahi (die Schlange) genannt werden, ist wahrscheinlich ebenso alt wie Indra, wenn nicht gar älter. Vritra wird Rv. I, 32, 4 prathamagâs ahînâm, der Erstgeborene der Schlangen, genannt, und auch seine Mutter heisst Ahi und Dânu; Rv. I, 32, 9. Wir können daher wohl verstehen, wie sich trotzdem, dass Indra's Name in den anderen arischen Mythologien fehlt, der Name Vritra als Orthros wiederfinden kann. Auch Ahi, die Schlange, eigentlich der Erdrossler, der Feind der lichten Götter und alles Lichten in der Natur überhaupt, erscheint unter mannigfachen Formen in anderen arischen Mythologien. Im Avesta kommt er als Azhi, besonders als Azhi dahâka (Zohâk) vor. Im Griechischen würden Ahi sowohl Echis als auch Ophis entsprechen, und wir finden Echi-dna als Namen eines Ungeheuers, der Tochter des Tartaros und der Ge (oder des Chrysaor und der Kallirrhoe), der Gattin des Typhon und Mutter der Chimaira, des Orthros, des Drachen in Kolchis, der Sphinx, des Kerberos, der Skylla, des Gorgon und anderer furchtbarer Geschöpfe. Sie wurde von Argos Panoptes getötet, während Typhon, Typhaon oder Typhoeus von Zeus erschlagen ward [1]). Eine andere Ableitung, Echion, ist der Name eines der Giganten, die gegen Zeus kämpften. Ophis, die Schlange, hat in Griechenland keine mythologische

1) Es herrscht einige Verwirrung unter diesen Namen. Typhaon wird zuweilen als der Sohn des Typhoeus bezeichnet. Die allgemeine Idee, die sie in den Augen der Griechen ausdrückten, ist indessen die gleiche. Es sind heftige Stürme, die den Himmel verdüstern, auch feuerspeiende Vulkane.

Selbständigkeit gewonnen; Ophion ist aber wieder der Name eines Titanen und eines Giganten. Dasselbe Wesen erscheint in Griechenland unter Namen wie Drakon, Drache, oder Python. Dieser Python war der Sohn der Gaia; er wurde von Apollon zu Delphi getötet. Pŷthôn scheint mit πυθμήν, Boden, Sk. budhna für budhma, zusammenzuhängen. Die Wurzel von Πύθων war *bhudh, griechisch πυθ-, und dies ergab mit dem Suffix -ων Πύθων. Dieser Name hat also nichts mit πύθω, faule, zu thun, sondern gehört zu πυθ-μήν, dem tiefsten Boden oder, wie wir sagen würden, dem bodenlosen Abgrund, vielleicht dem Abgrunde des Meeres, dem ein anderer vedischer Dämon, Ahir budhnya*h*, eine Art Ἔχις πυθώνιος, seinen Namen verdankt. Die Schicksale des Ahi in der germanischen Mythologie hat Mannhardt an Gestalten wie Âgi und Oegir, ja Uoki, Ecke und dem treuen Eckart der mittelalterlichen Epik verfolgt[1]). Alle diese bösen Mächte waren Mächte der Finsternis, sei es der Nacht, sei es der schwarzen Sturmwolken, und Indra, ihr geborener und geschworener Feind, entwickelte sich so ganz naturgemäss zu einem kämpfenden und siegenden Gotte.

Die Dâsas.

Nichts ist also begreiflicher, als dass das Volk der vedischen Zeit in seinen Kämpfen mit den schwarzen Ureinwohnern Indra's Hülfe anrief. Dass diese Feinde oder Dâsas ursprünglich die einheimische schwarze Rasse des Landes, das die Âryas unterwerfen mussten, bezeichneten, habe ich in meinem Briefe an Bunsen im Jahre 1856 zu zeigen versucht[2]). Und da das Leben der Götter immer ein Spiegel-

1) Mannhardt, German. Mythen, S. 92.

2) Sie heissen mûradeva, apavrata, anindra, an*rik*, *s*isnadeva, anâs, kravyâd, amânusha, tva*k* k*r*ish*n*â u. s. w. Über heutige Namen von Ureinwohnern vgl. Kittel, Sacrifice, S. 16.

bild des Lebens der Menschen ist, so war es nur natürlich, dass auch die Feinde der Götter als Dâsas bezeichnet wurden. Und da die Âryas in ihrem Streite mit den wirklichen Dâsas hauptsächlich um Kühe und ähnliche Beute kämpften, — sie waren goshu-yudh, unter Kühen oder um Kühe kämpfend — so dachte man sich die Götter natürlich in ähnlicher Thätigkeit; auch sie kämpfen um Kühe oder suchen gestohlenes Vieh zurückzugewinnen. Es mag auch gelegentlich vorgekommen sein, dass arische Weiber geraubt und wirklich zu Gattinnen der Dâsas (dâsapatnî) gemacht wurden, und wie diese von den Âryas wieder befreit wurden, so wurde auch Indra angerufen, die gefangen gehaltenen Wasser, die ahigopâ*h*, von Ahi bewacht, oder dâsapatnî*h*, Weiber des Dâsa, waren, wieder zu befreien[1]. Wir müssen versuchen, in diesen engen Gedankenkreis der vedischen Âryas einzudringen, wenn wir ihre Dichtung verstehen wollen. Wenn sie das Licht plötzlich die dunkle Nacht öffnen sahen, so war ihr erster Gedanke ihr eigener dunkler Stall, oft eine blosse Höhle, die während der Nacht verschlossen und am Morgen wieder geöffnet wurde. War diese Auffassung einmal auf die dunkle und am Morgen plötzlich erhellte Nacht übertragen, so konnten die hellen Morgenstrahlen, die aus diesem Stalle hervorkamen, für sie nur die Kühe, die rothen Kühe, sein. So wurde die Morgenröthe für sie ganz natürlich die rothe Kuh oder die Mutter der Kühe. Es gab also drei Arten von Kühen, die wirklichen Kühe, die Kühe in der dunklen Wolke (Regen = Milch), und die Kühe, die aus dem dunklen Stalle der Nacht heraustraten (die Morgenstrahlen). Diese drei lassen sich im Veda nicht immer leicht unterscheiden; ja, während wir natürlich zwischen ihnen zu unterscheiden suchen, scheinen die Dichter selbst es geliebt zu haben, sie miteinander zu

---

1) Rv. I, 32, 11: Dâsápatnî*h* áhigopâ*h* atish*th*an níruddhâ*h* â'pa*h* pa*n*inâ iva gâ'va*h*, Apâ'm bílam ápihitam yát â'sît v*ri*trám *g*aghanvâ'n ápa tát vavâra.

vermischen. Die oben angeführte Stelle zeigt, wie die gefangen gehaltenen Wasser mit Kühen verglichen wurden, die von Pa*n*i gestohlen waren; was aber im Veda einmal verglichen wird, wird bald auch identificirt. Was die Morgenröthe betrifft, so wird sie nicht nur mit einer Kuh verglichen, sondern geradezu die Kuh genannt[1]). So lesen wir z. B. Rv. I, 92, 1: »Diese Morgenröthen haben ein Licht gemacht in der östlichen Hälfte des Himmels; sie erhellen ihren Glanz; die glänzenden Kühe nahen, die Mütter.« Die Kühe, gâva*h*, können hier nur die Morgenröthen selbst sein; der Plural von Morgenröthe wird im Veda beständig gebraucht, wo wir den Singular gebrauchen würden. Rv. I, 93, 4 lesen wir, dass »Agni-Soma Pa*n*i seiner Kühe beraubten und ein Licht für viele fanden«. Auch hier sind wieder die Kühe die Morgenröthen, die Pa*n*i in dem dunklen Stalle oder der Höhle der Nacht gefangen hält, bis Saramâ sie entdeckt und die Götter des Lichts sie am Morgen befreien.

Rv. I, 62, 3 heisst es, dass B*ri*haspati den Felsen spaltete und die Kühe fand.

Von Indra wird II, 19, 3 gesagt, dass er die Sonne hervorbrachte und die Kühe fand; von B*ri*haspati II, 24, 3, dass er die Kühe austrieb, dass er die Höhle mit seinem Worte spaltete, dass er die Dunkelheit verbarg und den Himmel erleuchtete. Kann etwas deutlicher sein? Auch von den Maruts heisst es II, 34, 1, dass sie die Kühe enthüllten, und Agni wird V, 14, 4 gepriesen, dass er die Dämonen getötet, die Dunkelheit durch das Licht überwunden und die Kühe, Wasser und die Sonne gefunden habe.

In allen diesen Stellen finden wir kein iva oder na, das andeuten würde, dass das Wort Kuh hier metaphorisch gebraucht sei. Die Morgenröthen oder Tage, die aus dem dunklen Stalle hervorkommen oder aus der Gewalt böser Geister befreit werden, werden direkt als Kühe bezeichnet. Und wie von ihnen im Plural gesprochen wird, so ist oft auch von der

---

1) Wissenschaft der Sprache, Bd. II, S. 556.

Morgenröthe (ushas) in der Mehrzahl die Rede, z. B. II, 28, 2: upâ'yane ushásâm gómatînâm, »beim Nahen der Morgenröthen mit ihren Kühen«. Man brauchte nur einen kleinen Schritt weiterzugehen, um von der einen Morgenröthe als der Mutter der Kühe, mâtâ' gávâm (IV, 52, 2), zu sprechen.

Kuhn meinte, dass diese Kühe die rothen Wolken am Morgen bedeuteten. Allein bei Sonnenaufgang stehen nicht immer Wolken am Himmel; auch kann man nicht wohl sagen, dass sie von den Mächten der Finsterniss geraubt und während der Nacht gefangen gehalten werden.

Wichtig aber und die Frage geradezu entscheidend ist der Umstand, dass diese Kühe oder Ochsen der Morgenröthe oder der aufgehenden Sonne auch in anderen Mythologien vorkommen und dort deutlich die Tage bedeuten. Sie sind 12 mal 30 an Zahl, also die 30 Tage der 12 lunaren Monate. Wenn Helios 350 Ochsen und 350 Schafe hat, so kann sich das nur auf die Tage und die Nächte des Jahres beziehen und dürfte die Bekanntschaft mit einem Jahre von 350 Tagen vor der arischen Trennung beweisen.

Wenn wir in der germanischen Mythologie von den 700 goldenen Ringen des Schmieds Wieland hören, so können wir darin kaum etwas anderes als die 700 Tage und Nächte des Jahres sehen. Im Veda[1]) finden wir die Zahl 720 anstatt 700; so z. B. Rv. I, 164, 11: »Das zwölfspeichige Rad des *Ri*ta rollt um den Himmel, niemals aufzuhören; die 720 gepaarten Söhne sind genaht.« Es ist also klar, dass die Kühe des Morgens eigentlich die 350 Morgenröthen des Jahres sind. Jeder Tag repräsentirt eine Kuh, während die Morgenröthe im abstrakten Sinne oder als Göttin als die Mutter aller Kühe bezeichnet werden kann. So erhalten die Kühe oder Ochsen des Helios ihren Hintergrund vom Veda; was aber Homer von ihnen erzählt, ist durchaus nicht klar. Wenn es heisst, dass die Gefährten des Odysseus die Ochsen des Helios

1) Kuhn, a. a. O., S. 140.

töteten und verzehrten und so ihre Heimkehr verscherzten, so können wir das kaum im modernen Sinne so deuten, als ob es nichts weiter hiesse, als dass sie ihre Zeit totgeschlagen hätten, wenn es auch schwer sein mag, einen anderen bestimmten Sinn darin zu finden. Ebenso räthselhaft ist die in dem homerischen Hymnus angedeutete Fabel, dass Hermes die Ochsen des Apollon stahl und zwei von ihnen tötete. Die Zahl der Ochsen des Apollon soll fünfzig gewesen sein [1]), was so aussieht, als ob die fünfzig Wochen des lunaren Jahres gemeint seien; warum aber Hermes die ganze Herde geraubt und dann zwei getötet haben soll, lässt sich schwer sagen. Vielleicht beziehen sich jene zwei Kühe auf die zwei Schaltmonate in dem vierjährigen Cyklus. Wir müssen uns hier an die allgemeine Thatsache halten, dass die Kühe oder Ochsen der Morgenröthe oder des Morgens die glänzenden Tage oder die glänzenden Sonnen repräsentiren, die aus dem Stalle der Nacht herausschreiten, dass diese Kühe von Osten kommen, aber im Westen verschwinden, von den Mächten der Finsterniss, den Feinden der lichten Götter, geraubt. Darüber hinaus können wir nicht gehen; wir müssen eben der freien Phantasie der alten Barden und Erzähler etwas zu Gute halten.

Die Rückgewinnung der Kühe.

Der nächste Gedanke scheint der gewesen zu sein, dass diese Kühe oder 350 Tage alljährlich zurückgewonnen werden müssten, entweder von einem Gotte oder von einem Helden, der allein dieser schwierigen Aufgabe gewachsen war, und der, wenn er sie unter allen möglichen Schwierigkeiten verrichtet hatte, allmählich zu einer Persönlichkeit anwuchs, wie wir sie in Indien in Indra, in Griechenland in Herakles, in Deutsch-

1) Nach anderen waren es hundert Kühe, zwölf Ochsen und ein Stier. Die Zahl 112 würde sechszehn Wochen repräsentiren.

land in Siegfried finden. Diese einfache Geschichte von der Rückgewinnung der Tage oder Sonnen oder der verlorenen Kühe ist wieder und wieder unter immer neuen Formen erzählt worden und hat der arischen Mythologie eines ihrer beliebtesten Themen geliefert. Im Veda sehen wir diesen Kampf noch in der einfachsten Form; gelegentlich ist er nichts weiter als eine Beschreibung der Vorgänge in der Natur. Das Licht vertreibt die Nacht; die Sonne erscheint; die Sonne geht unter; aber diese untergegangenen oder verschwundenen Sonnen sind nicht für immer verloren. Sie werden irgendwo gefangen gehalten und müssen von einem Gotte oder einem Helden wie Indra in Indien, Zeus, Apollon oder Herakles in Griechenland befreit oder zurückgebracht werden. Eine der bekanntesten hierhergehörigen Sagen ist die Sage, wie Herakles nach Erytheia[1]) zog, einer Insel im äussersten Westen, wo Geryones seine Ochsen hatte. Geryones, vielleicht vorax, ein Riese mit drei Leibern (τρισώματος, tricorpor), besass rothe Ochsen, die von Eurytion und dem Hunde Orthros, der hier δικέφαλος, zweiköpfig, heisst, bewacht wurden. Geryones, Eurytion und Orthros gehören, wie wir schon wissen, alle zu derselben übel berüchtigten Sippe. Herakles tötete Orthros und Eurytion; Geryones, durch Menoitios von dem Vorgefallenen unterrichtet, verfolgte Herakles, wurde aber ebenfalls von ihm getötet. Dann fuhr Herakles in einem goldenen Boote, das ihm Helios gegeben hatte, heim und brachte die Ochsen nach vielen Abenteuern dem Eurystheus, der sie der Here opferte. Die Griechen scheinen ein besonderes Vergnügen daran gefunden zu haben, dieses mythische Rahmenwerk mit all der Kenntniss auszufüllen, die sie von fernen Ländern besassen oder im Laufe der Zeit erhielten, unbekümmert darum, ob Herakles diese Länder mit seiner Ochsenherde wirklich hätte besuchen können oder nicht. In diesen Sagen können wir nicht viel echte Mythologie erwarten. Wir können aber leicht das alte und immer wieder-

1) Erytheia steht für Eurytheia, uru für varu, ἐρυτήρ für varutâ'

kehrende Thema, den Kampf um die Kühe oder um die patnîs, die Weiber, und den alten vedischen Schlachtengott Indra erkennen, mag er uns nun als Herakles oder als Perseus (Andromeda), als Bellerophon oder Iason entgegentreten.

Cacus und Hercules.

Zu den bekanntesten, zu gleicher Zeit aber auch schwierigsten Mythen von der Wiedererlangung der Kühe gehört der Mythus von Cacus und Hercules. Bréal hat ihn meisterhaft behandelt[1]; seine Abhandlung enthält alles, was nöthig ist, um sich ein richtiges Urtheil zu bilden. Was zunächst den Namen Hercules betrifft, so hat er mit Herakles ebensowenig zu thun wie Here mit dem lateinischen hera. Das anlautende h beweist das zur Genüge. Es gab ohne Zweifel einen alten italischen Gott Herculus, der rusticus, domesticus, agrestis hiess, und der wahrscheinlich wie Terminus oder Horta der Beschützer des Eigenthums war, aus demselben Grunde aber auch wiederum nicht mit Herceus = Ἑρκεῖος zusammenhing.

Die Römer hatten, ehe sie mit Herakles und mit der griechischen Mythologie überhaupt bekannt wurden, wahrscheinlich die Lokalsage, dass einer ihrer Götter einen Kampf mit Cacus, einem Viehdiebe, hatte, ihn tötete und die Ochsen wiedererlangte. Das ist die alte arische Überlieferung, die direkt nach Italien mitgenommen war, ohne erst durch Griechenland hindurchzugehen. Die Sage muss in Rom sehr beliebt gewesen sein, denn sie war dort nicht nur durch das Forum boarium, den Rindermarkt, verewigt, sondern auch durch die Porta trigemina, durch die Treppe des Cacus, durch die Via triumphalis, durch die Ara maxima und durch einen andern Altar zu Ehren des Jupiter Inventor. Feierliche Opfer wurden dort alle zehn Tage verrichtet: einmal im Jahre fand ein Opfer unter besonderen Feierlichkeiten statt. Wer aber

1) Hercule et Cacus. 1863.

war der Gott, dem diese Ehren erwiesen wurden? Herakles kann es nicht gewesen sein, denn Herakles war ein griechischer Gott, der in Rom erst kurz vor 355 a. u. c. bekannt wurde [1]. Es kann auch nicht der italische Herculus gewesen sein, denn er war niemals ein Kriegsgott. Bréal hat, wie ich glaube, bewiesen, dass es der alte italische Gott Sancus Recaranus war. Sancus hiess thatsächlich der Besieger des Räubers, und Festus sagt kurz und bündig, dass Sancus und Hercules derselbe Name sei. Das mag in späterer Zeit der Fall gewesen sein; ursprünglich waren die beiden aber offenbar von einander verschieden, und Sancus allein war der Kriegsgott, der auch Semo Dius Fidius hiess. In seiner Eigenschaft als Erbeuter oder Wiedererlanger der Kühe führte er auch den Namen Recaranus, wofür Varro Garanus (von Grassmann fälschlich als Schöpfer erklärt) überliefert. Alle diese Namen verschwanden im Laufe der Zeit mehr und mehr aus der Erinnerung der Römer, und als sie nun von Herakles eine ganz ähnliche Sage kennen lernten, wie sie sie von Recaranus, Garanus oder Sancus hatten erzählen hören, da schrieben sie sie sofort dem griechischen Helden zu; nur setzten sie an die Stelle seines Namens Herakles den im Klange sehr ähnlichen und ihnen vertrauteren Namen Herculus und Hercules. Sie verfuhren hier eben in genau derselben Weise, wie wenn sie Persephone mit ihrer eigenen Proserpina, Semele mit Stimula, Mnemosyne mit Moneta identificirten. Bei Vergil, Ovid und anderen, die mit der griechischen und der römischen Mythologie zugleich bekannt waren, tritt die Sage vollständig ausgebildet auf. Hercules, heisst es, kam nach der Besiegung des Geryon mit seiner Herde in Italien in der Nähe des Tiber an. Während seine Ochsen grasten, stahl sie ein Räuber namens Cacus, ein dreiköpfiger (τρικέφαλος), feuerspeiender Unhold, ein Sohn des Vulcanus, und verbarg sie in einer Höhle. Damit die Fussspuren sie nicht verriethen, zog er sie rückwärts in die Höhle hinein. Die Rinder fingen

1) Livius V, 13.

aber an zu brüllen. Hercules öffnete die Höhle, und die Kühe sowohl wie die Schätze des Cacus kamen ans Licht. Nachdem Hercules den Riesen getötet hatte, errichtete er dem Jupiter Inventor einen Altar. Soweit hat Bréal den Ursprung und die spätere komplicirte Entwicklung des Mythus vollständig erklärt.

Es bleibt noch übrig, den Namen Câcus zu untersuchen. Gewöhnlich hat man ihn als das griechische κακός, böse, gefasst, gewissermassen im Gegensatz zu Ev-ander, guter Mann. Allein die Quantität des a spricht dagegen. Neben Cacus haben wir auch den Namen Κάκιος[1]), und es giebt einen Sohn des Vulcanus namens Caeculus, der zu Praeneste als ein feuerspeiender Räuber dargestellt war. Cacus scheint also auf ein ursprüngliches Caecus zurückzugehen (wie Saturnus auf Saeturnus) und blind oder blendend bedeutet zu haben, ähnlich wie Typhon mit τυφλός, blind, dunkel, und τῦφος, Rauch, zusammenhängt[2]).

In dieser Weise können wir vergleichen und können wir sondern. Die Sage von Herakles und Geryones ist die griechische, die von Sancus und Cacus die lateinische, die von Indra und Ahi die vedische Fassung des gemeinsamen arischen Kampfmythus. Herakles ist ein Eingeborener Griechenlands; in Italien ist er ein Fremder, wenn er auch in späterer Zeit dort naturalisirt wurde. Hinter allen diesen Sagen steht der einfache arische Mythus, dass die untergegangenen Sonnen, d. i. die geraubten Kühe, wieder befreit werden, zurückgebracht von einem lichten Agens, der stärker ist als alle Mächte der Finsterniss, stärker als die Menschen und daher übermenschlich, wenn nicht göttlich. Wollten wir aber nun behaupten, dass Herakles oder Sancus oder Perseus oder Iason der Indra des Veda sei, so würde das reines Gefasel sein. Alle diese Helden haben sich selbständig entwickelt; gemeinsam ist ihnen

---

1) Diod. Sic. IV, 21.

2) Grassmanns Identificirung von Cacus mit dem vedischen sâkâ, stark, würde uns einen zu abstrakten Namen geben.

bloss der alte arische Hintergrund, die Idee des Kampfes zwischen Nacht und Tag, Finsterniss und Licht, vielleicht auch zwischen Frühling und Winter. Ein solcher Mythus kann überall entstanden sein und ist thatsächlich an vielen Orten entstanden. Sogar der Zug, dass die Kühe rückwärts in die Höhle hineingezogen werden, damit die Hufspuren sie nicht verrathen, findet sich in andern Ländern wieder. Aber was hilft uns das? Was für uns zum Verständniss des Mythus wichtig ist, ist der Umstand, dass er Namen und andere Bestandtheile enthält, die zeigen, dass sich die Âryas noch nicht getrennt hatten, als das Kampfobjekt als Kühe oder als ein Schatz definirt wurde, und als eine Anzahl von Namen sowohl für den siegreichen Helden als auch für den besiegten Feind festgestellt wurde. Herakles ist griechisch, Herculus lateinisch, Ahi und Azhi waren indo-iranisch, aber Ahi und Echidna, V*ri*tra und Orthros müssen ihre Namen vor der arischen Trennung empfangen haben, das heisst, ehe sich der nordwestliche und der südöstliche Zweig der arischen Sprachfamilie endgültig geschieden hatten.

Indra, Ushas u. s. w.

Wir müssen jetzt Indra in seiner zweiten Eigenschaft betrachten, nicht als den Feind der dunklen Nacht und der dunklen Wolke, sondern in seiner Berührung und in seinem Konflikte mit den lichten Göttern oder Devas, insbesondere mit der Morgenröthe. Die Morgenröthe ist die Tochter des Dyaus, und in gewissem Sinne kann man Indra ihren Bruder nennen. Nun aber vertreibt Indra, wie wir gesehen, die dunkle Nacht und öffnet das Thor für die Kuh oder die Kühe; er muss also eine Zeit lang der Morgenröthe folgen und sie beim allmählichen Herannahen des Tages vertreiben oder vernichten. Das prägt sich deutlich in Stellen wie Rv. IV, 30, 8 ff. aus: »Jene starke und mannhafte That hast du vollbracht, o Indra, dass du ein Weib erschlugest,

das schwer zu erschlagen war, die Tochter des Dyaus. — Du, o Indra, der du gross bist, hast die Tochter des Dyaus zerschmettert, die Ushas, die gross sein wollte. Ushas verliess ihren zerbrochenen Wagen, fürchtend, dass der Stier sie niederstossen würde[1]. — Ihr Wagen lag in Stücke zerbrochen in der Vipâ*s* (einem Flusse); sie selbst ging weit weg.«

Hier und in ähnlichen Stellen können wir die ersten Spuren von dem Lichtgotte erkennen, der der Morgenröthe folgt, vielleicht sie vergewaltigt und in die Flucht treibt. Einfacher heisst es, wie wir oben gesehen, Rv. I, 115, 2, dass Sûrya, die Sonne, der Morgenröthe folgt wie ein Mann einem Weibe, und endlich hören wir, Rv. X, 189, dass »die Morgenröthe dem Starken (mahisha) naht«, und dass »sie stirbt, sobald er zu athmen beginnt und der Mächtige den Himmel erstrahlen macht«[2], das heisst doch wohl, dass täglich, sobald die Sonne den ersten Athemzug thut, die Morgenröthe den letzten thut oder in den Armen der Sonne stirbt. Niemand kann meiner Ansicht nach diese Stelle lesen, ohne an die Sage von Daphne erinnert zu werden, wie sie von Phoibos oder Apollon verfolgt wird, wie sie vor ihnen flieht und, sobald der Sonnengott sie berührt, verschwindet oder in einen Lorbeer verwandelt wird[3]. Dass der blosse Name Daphne sich dem vedischen Ahanâ, Morgenröthe, gleichsetzen lässt, hoffe ich in dem Kapitel über die Lautlehre (Bd. I, S. 388) gezeigt zu haben.

Indra als Befreier von Frauen.

Wir haben also das postulirte Wesen, das im Veda als Indra, in Griechenland als Herakles und unter ähnlichen Namen

1) Chips, IV, 99.

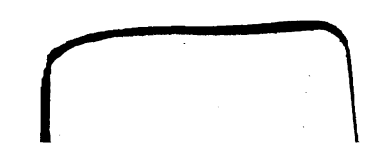
2) Chips, IV, 293.

3) Weitere derartige Morgenröthensagen habe ich in meinen Chips, IV, 293, 566, 571 und Wissenschaft der Sprache, II, Kapitel 12, behandelt.

erscheint, nach drei Seiten hin kennen gelernt: 1) Er öffnet die Ställe der Morgenröthe im Osten, um die ihr gehörende Herde der Tage herauszuführen; 2) er kämpft gegen die Dämonen der Nacht, die sie nach dem Westen fortgeführt haben; 3) er folgt der Morgenröthe eine Zeit lang, versucht, sich ihrer zu bemächtigen, droht ihr Gewalt und verliert sie schliesslich.

Wir müssen uns nun nach Spuren einer weiteren im Veda oft beschriebenen Heldenthat Indra's umsehen, ich meine die Befreiung der als Frauen gedachten Regenwasser, die von den Dâsas geraubt und gefangen gehalten werden. Wir haben oben gesehen, dass diese Dâsas die V*ri*tras und Ahis bedeuteten, die das Regenwasser oder die Flüsse in den Wolken oder in den Bergen gefangen hielten. Wenn sie eingekerkert sind, heissen jene Frauen dâsapatnî, Sklavenweiber, oder, wie andere wollen, Weiber, die Sklaven zu Herren haben; wenn sie frei sind, führen sie den Namen devapatnî, Götterweiber. Als Devapatnîs weben sie ein Lied für Indra, wenn er sich zum Kampfe gegen Ahi anschickt (Rv. I, 61, 8). Ihre späteren Namen werden in Rv. V, 46, 8 gegeben: Indrâ*n*î, Agnâyî, A*s*vinî, Rodasî, Varu*n*ânî u. s. w.

Wenn dagegen Indra und Agni die neunzig Festen erschüttern (III, 12, 6), in denen die Dâsapatnîs gefangen gehalten werden, wenn Indra den Stein mit dem Blitze gespalten und die Höhle geöffnet hat, so wird von ihm gesagt, er habe die Wasser, die Dâsapatnîs, befreit. Rv. VIII, 96, 18 heisst es, dass Indra, als er die V*ri*tras getötet hatte, die aufgehaltenen Sindhus los liess und die Wasser, die Dâsapatnîs, eroberte. Auch Aryapatnî wird im Sinne von Devapatnî gebraucht, wie z. B. Rv. VII, 6, 5, wo von Agni, einem passenderen Befreier der Morgenröthe als selbst Indra es ist, gesagt wird, er habe die Morgenröthen wieder zu Gattinnen der Aryas gemacht, yá*h* aryápatnî*h* ushása*h* *k*akấra. Das zeigt so recht die nahe Verwandtschaft oder vielmehr Verwirrung, die bei den vedischen *Ri*shis zwischen den gefangenen Morgenröthen und den gefangenen Strömen herrscht. Rv. X, 43, 8



werden fast dieselben Worte von Indra gebraucht; es heisst dort, dass er die Wasser zu Gattinnen der Aryas machte: yá*h* aryápatnî*h* ák*rin*ot imâ'*h* apáh.

Herakles und seine Gattinnen.

Nun erhebt sich die Frage, ob wir noch in den Namen der von Herakles und ähnlichen griechischen Helden befreiten Frauen Spuren, wenn auch nur schwache, von Namen entdecken können, die sich auf die Morgenröthe, wie sie uns im Veda entgegentritt, beziehen. Die Gattinnen des Herakles tragen zum Theil sehr bezeichnende Namen, wie z. B. Auge (Sonnenlicht), Xanthis (die Gelbe), Chryseis (die Goldene), Iole (die Violette), Aglaia (die Strahlende) und Eone, ein Name, den man nicht von Eos, Morgenröthe, trennen kann. Ausserdem haben wir Prokris, Thau (πρώξ), Panope, die Allsehende, und eine Reihe von Namen, die mit εὐρυ- beginnen, einem Beiworte, das mit Vorliebe von der sich weit ausbreitenden Morgenröthe gebraucht wurde; Beispiele sind Eurybia, Euryke (urû*k*î)[1]), Eurypyle, Eurytele u. s. w.

Muss man alle diese Namen, besonders die mit εὐρυ-beginnenden, einem blossen Zufall zuschreiben? Wir haben oben gesehen, wie man sich im Veda die Morgenröthe als reich an Pferden, ja selber als Pferd, als reich an Kühen, ja selber als eine Kuh dachte. Ist es unter diesen Umständen nicht auffällig, dass wir unter den Gattinnen des Herakles nicht nur Hippos finden, sondern auch Nikippe, Klytippe, Pyrippe, Lysippe, Hippokrate u. s. w.?

Weniger tritt die Kuh in den Namen der Gattinnen des Herakles hervor, wofern wir nicht Euboia im Sinne von reich an Kühen (gomatî) fassen wollen. Theseus, wenn er dieselbe Rolle spielt wie Herakles, hat Phaidra, die Glänzende, zur Gattin, und sie ist die Schwester der Aria-dne (Aria-gne).

---

1) Siehe Chips, IV, 107, 570.

Nach alledem erhebt sich die Frage, ob wir nicht berechtigt sind, in Deianeira, die von Nessos entführt wurde, einen ähnlichen Namen zu sehen, einen Namen, der im Sanskrit Dâsya-narî lauten und dieselbe Bedeutung haben würde wie Dâsa-patnî, eine Frau, nämlich die Morgenröthe, die von einem Dâsa geraubt worden ist, und nicht einen Namen, der, wie die Griechen glaubten, auf die Sage vom Tode des Herakles Bezug hat. Wenn das wirklich der Fall wäre, so würden wir wieder einmal sehen, wie sich ausser dem gemeinsamen Hintergrunde der arischen Mythologie doch auch hier und da noch kleine Reste aus einer sekundären Phase erhalten haben, wie in diesem Falle die eigenthümliche Bezeichnung der Morgenröthe und der Regenströme als ḍevapatnî oder dâsapatnî, je nachdem sie sich in der Gewalt der Devas, der lichten Götter, oder der Dâsas, der Dämonen der Finsterniss, befinden. Natürlich weiss ich, dass moderne Euhemeristen sich über all dies lustig machen und es für verlorene Mühe halten werden, denn warum, fragen sie, sollen wir nicht Thatsachen als Thatsachen acceptiren? Warum soll nicht ein Fürst von Argos namens Herakles eine Gattin namens Deianeira und Freundinnen wie Iole (die Violette), Xanthis (die Gelbe), Chryseis (die Goldene), Eone (die Morgenröthengleiche) gehabt haben? Und wenn der Sohn der Deianeira Hyllos (sûrya), d. h. der Sonnengleiche, heisst, der Sohn der Eurypyle Leukippos (Weissross), der Sohn der Toxikrate Lykios (der Glänzende), nun, giebt es nicht solche Zufälle in der Welt in Hülle und Fülle? Ich gestehe, dass ich völlig ausser Stande bin, dagegen zu streiten, und ich zweifle, ob irgend ein anderer Mythologe sich auch nur auf einen solchen Streit einlassen würde. Wer an die Sprache der Mythologie gewöhnt ist, weiss, was solche Namen bedeuten; er erwartet sie, und er findet sie genau so, wie er sie erwartet. Ein Uneingeweihter wird oft, wenn er eine Anzahl von Flintsteinen sieht, die einen sorgfältig, die andern roh geformt und andere überhaupt nicht geformt, sondern einfach durch starken Druck abgesplittert, die Frage stellen, wie es denn möglich sei, natürliche Flintsteine von

künstlichen zu unterscheiden; und wenn ihm dann der Geologe die leichte, durch die fortgesetzten Schläge des Arbeiters verursachte Ausbuchtung in dem künstlichen Flinte zeigt, wird er diese Thatsache, eine so enorme Tragweite sie auch besitzt, kaum zu schätzen wissen oder ein so schwaches Zeichen kaum als einen Beweis für das ansehen, was es in den Augen des Kundigen thatsächlich beweist. Ebenso ist es in der Mythologie. Das Vorkommen von ein paar Namen, die deutlich ihre Absicht verrathen, genügt, um den echten Forscher zu überzeugen, dass er ein mythologisches Stratum durchforscht und nicht ein Adressbuch der alten Städte Argos und Mykenai, während dem Aussenstehenden das alles eitel Dunst und Nebel ist.

Die Morgenröthe. Fors.

Wir haben eben die Morgenröthe in ihren mannigfachen Beziehungen zu Indra als dem Gotte des Lichtes verfolgt, und es mag daher nicht ganz unangebracht sein, hier ein paar Worte über dieselbe Göttin in ihrem Verhältniss zum Menschengeschlechte anzufügen. Wir können wohl verstehen, dass alles, was von ihr in den vedischen Liedern gesagt wird, ihr zum Lobe dient, denn sie ist allen willkommen ausser, wie wir gesehen, den Übelthätern, die sie in der Gestalt der Sara*n*yû, der Erinys oder der frühesten Morgenröthe ausfindig macht [1]) und ans Licht und zur Bestrafung bringt. Wir haben auch schon gesehen, wie Ushas, die Morgenröthe, die Mutter der Kühe, die Führerin der Tage [2]), die Finsterniss, den Stall der Kühe, die Thore des Felsens, öffnet, und wie die Kühe herauskommen, der ganzen Welt Licht und Freude bringend.

1) Rv. VII, 75, 1: Ápa drúha*h* táma*h* âva*h* á*g*ush*t*am, »Sie enthüllte die unliebliche Finsterniss des Feindes.«

2) Rv. VII, 77, 2: Gávâm mâtâ', netrí' áhnâm, »Mutter der Kühe, Führerin der Tage«.

In ihrem mehr persönlichen Charakter erscheint aber Ushas, die Tochter des Dyaus, die Schwester des Varu*n*a und Bhaga, die Gattin des Sûrya (Rv. VII, 75, 5), als ein schönes Weib, tanzend und lächelnd, die Menschen zu ihrer Arbeit erweckend und ihnen Wahrnehmungsvermögen und Kraft verleihend. Sie gilt als reich an goldnen Schätzen; sie zeigt ihre Reichthümer ihren Verehrern (I, 113, 4), ja sie erleuchtet die ganze Welt mit dem Auge der Sonne (I, 113, 9). Sie ist in der That reich an Gaben, eine wahre Fortuna, und weit mehr als eine blosse Tyche oder Zufall. Die Römer sahen natürlich in Fors und Fortuna die Bringende (ferre); hätten sie aber nur einen Augenblick überlegt, so würden sie gesehen haben, dass ferre gerade so gut auferre bedeutet wie afferre, so dass man selbst für und φώρ, Dieb, darauf zurückgeführt hat (K. Z. XXXI, S. 462). Wenn Fors im Sinne von Glück von ferre herkäme, so würde sie eine jener abstrakten Göttinnen sein, die uns in der römischen Mythologie so oft begegnen, wie Cuba, Cunina, Rumina[1]), Statana, oder Virtus, Victoria, Pudicitia u. s. w. Prüfen wir aber diese römischen Göttinnen oder Genien genauer, so finden wir, dass viele, wenn auch nicht alle, ursprünglich blosse Beinamen von mehr substantiellen Gottheiten waren. Augustinus berichtet uns (de civ. dei VII, 11), dass Ruminus ein Name des Jupiter war; warum soll nicht Rumina ein Name der Juno oder gar der Venus gewesen sein, mit der Juno auch andere Beinamen wie Victrix, Genetrix, Postvota gemein hat? Auch Fors hat Beinamen wie Genetrix, Victrix, Postvota, Muliebris, Mascula und Primigenia, und kann daher mit Recht beanspruchen, als substantielle Gottheit betrachtet zu werden, als ebenso substantiell wie Juno oder Venus und als ganz verschieden von solchen wesenlosen Begriffen wie Ossifraga, Statana, Vaticanus oder Fabulinus.

---

1) Cuninae propter cunas, Ruminae propter rumam, id est prisco vocabulo mammam. Varro apud Nonium, S. 167. (Siehe Bd. I, S. 147).

Diese kleineren Götter und Göttinnen — wenn sie überhaupt diesen Namen verdienen und nicht eher als Geister, Genien oder Haltias bezeichnet werden müssen — scheinen ein charakteristisches Element der römischen Mythologie zu sein; sie existirten aber auch in anderen Mythologien, wenn sie uns auch nirgends so zahlreich erhalten sind wie bei den Römern. Sie verdienen ein besonderes Studium, denn sie zeigen uns eine der vielen Quellen der Mythologie. Um so sorgfältiger aber sollten sie auch von der Klasse der Devas oder Dii majorum gentium, die ein ganz anderes Stratum des mythologischen Denkens repräsentiren, fern gehalten werden. Die Frage nach der Priorität ist nutzlos, denn es fehlen uns alle Mittel, sie zu beantworten, und blosse Behauptungen würden nur Unheil anrichten. Diese kleineren Götter und Göttinnen waren wahrscheinlich bei den kleinen Leuten am meisten beliebt. Es ist zweifelhaft, ob sie je Tempel besassen oder bildlich dargestellt wurden, aber wie die Lares waren sie wahrscheinlich bei den Sklaven und in den Kinderstuben weit besser bekannt als Mars oder Minerva.

Prüfen wir nun die Natur der Fors genauer, so finden wir, dass sie sicherlich nicht ein blosser Beiname war oder ein blosser Haltia, sondern vielmehr eine der ältesten in Italien verehrten Göttinnen, ein Wesen von Fleisch und Blut, keine blosse Abstraktion, keine Fee, kein Gespenst.

Man hat bezweifelt, dass Ushas, die Morgenröthe, im Veda die Rolle der Fortuna spiele, allein die oben angeführten Stellen beweisen doch zur Genüge, dass man sie sich im Besitze von Schätzen dachte, und dass diese Schätze für ihre Verehrer bestimmt waren (Rv. IV, 51, 7; u. s. w.). In der späteren Litteratur tritt dieser Zug der Ushas noch stärker hervor. Als Beispiel nenne ich nur den Adbhutâdhyâya[1]) des Kausikasûtra. Dort lesen wir (§ 101): —

Wenn die Morgenröthe (ushasî) nicht aufgeht, soll er opfern;
Möge die Pracht der anordnenden Morgenröthe aufgehen,

---

1) Siehe Weber, Omina und Portenta, S. 364.

Möge der bleiche Wanderer sein Bündel schnüren und gehen!
Möge die weise Morgenröthe, die die mannigfachen Zeiten bringt,
Anordnen, was mir geschehen soll!

Können wir eine deutlichere Fortuna finden, als sie sich hier aus dem Lichte der Morgenröthe entwickelt hat? Können wir uns eine bessere Fortuna denken als eine Morgenröthe, die reich an Schätzen ist und alles bestimmt, was ihren Verehrern geschehen soll? An diesen Thatsachen sollte man jedenfalls nicht zweifeln; man sollte sie vielmehr dankbar hinnehmen, denn sie gewähren uns einen Faden, um uns durch das Labyrinth der Mythologie zu finden.

Diejenigen, die da glauben, die Römer müssten ihre Götter am besten beurtheilen können, werden zweifellos der volksthümlichen Anschauung, dass Fors die Dea quae fert sei, grosses Gewicht beimessen. Man könnte sich sogar auf das deutsche »Was sich zuträgt«, jetzt Zufall, im Isländischen at-burđr genannt, berufen. Allein wer die Verstösse kennt, deren sich Griechen wie Römer bei ihren etymologischen Erklärungen der Götternamen schuldig gemacht haben, wird sich nicht mehr durch römische Volksetymologien beeinflussen lassen. Er wird vielmehr den alten Kultformen und den alten Gebräuchen, die den Mythus von Fortuna umgaben, Beachtung schenken. Nun wurde diese Göttin Fortuna zu Praeneste nicht wie eine schattenhafte Rumina verehrt, sondern wie Ushas als Divo duhitâ, als die Tochter des Jupiter, wenn sie auch zu gleicher Zeit Jupiter und Juno auf ihrem Schosse hielt und dem jungen Jupiter die Brust reichte. Gerade diese Ungereimtheit sagt uns sofort, dass wir uns hier auf dem Boden alter Mythologie befinden; es erinnert uns an die Morgenröthe, die im Veda nicht nur die Tochter des Dyaus genannt wird, sondern zu gleicher Zeit die Mutter aller Götter ist (Rv. I, 113, 19). Beachtenswerth ist auch, dass die Fortuna Virgo ihr Fest an demselben Tage hatte wie die Mater Matuta, die

Mutter des Morgens, und dass Fors thatsächlich zusammen mit Pales und Ceres zu den römischen Penaten gehörte.

In einer alten Inschrift wird von ihr als Fortunai Diovos fileiai primoceniai gesprochen. Diese Bezeichnung als Primogenia oder Primigenia lässt sich wieder mit dem Umstande vergleichen, dass die Morgenröthe im Veda bei jedem Morgenopfer als die Erste (prathamâ) angerufen wurde. Sie wird auch agriyâ, die an der Spitze stehende Göttin, genannt. So heisst Eos ἠριγενής, vielleicht auch Apollon. Auch Erigone scheint ein Name der Morgenröthe gewesen zu sein. Es ist merkwürdig, dass sie Aletis, die Wanderin, hiess, ähnlich wie Saramâ u. s. w., und dass Aletes der Name eines Sohnes des Ikarios und des Aigisthos ist, gerade wie Erigene oder Erigone der Name einer Tochter des Ikarios und des Aigisthos ist. Hier bedürfen wir indessen noch weiterer Aufklärung.

Fast allem, was von der römischen Fortuna gesagt wird, lassen sich parallele Sprüche über die Ushas, die Morgenröthe, zur Seite stellen [1]).

Wir müssen demnach die Frage beantworten, ob Fors oder Fortuna anfänglich die Morgenröthe bedeutet haben kann. Ich mag mit meiner Ableitung von Fors Recht oder Unrecht gehabt haben; meine Gründe verdienten aber jedenfalls, genau geprüft zu werden. Durch blosse Behauptungen gewinnen wir nichts, selbst wenn sie von den höchsten Autoritäten kommen. Wenn ich behauptete, Fors könne nicht von ferre abgeleitet werden, so musste doch jeder sehen, dass ich damit meinte, dass sich bisher thatsächlich noch kein Fall gefunden habe, wo ein auf die Wurzel bhar zurückgehendes Wort das tieftonige o aufweist, und dass fordus keine Ausnahme bilde. Dass das tieftonige o möglich sei, ist nie geleugnet worden, und die Anhänger Noreens würden wahrscheinlich noch viel weiter gehen. Es handelte sich aber nicht darum, ob ein solches o möglich sei, sondern ob es wirklich vorhanden sei. Damit, dass ich die Unwirklichkeit des o in den lateinischen

1) Biographies of Words, »Fors Fortuna«, S. 1—16.

Ableitungen von ferre bewies[1]), glaubte ich alles gethan zu haben, was man erwarten konnte. Nachdem ich alsdann nicht nur die Möglichkeit, sondern das wirkliche Vorkommen des tieftonigen o in den Ableitungen der Wurzel ghar und daher die vollkommene Regelmässigkeit der Gleichung Forti = *Gharti als einer Nebenform von Harit, rothes Ross der Morgenröthe, bewiesen hatte, hatte die Frage aufgehört, linguistisch zu sein, und war rein mythologisch geworden. Und da war ich allerdings nicht auf die Frage vorbereitet, ob ich denn glaubte, dass »forte evenit« bedeute »es geschah auf Veranlassung der Morgenröthe«. Ebenso gut könnte man fragen, ob denn Journalist einen »Sohn des Himmels oder des Dyaus« bedeute. Wir dürfen nicht mit Fragen spielen, die für einen Forscher ernst sind. Das Endergebniss dieses langen und mir peinlichen Streites lässt sich also zusammenfassen, wie ich es in der Academy gethan[2]).

Ist die Ableitung von GHAR etymologisch richtig? Ist die Auffassung von Fors als Morgenröthe mythologisch richtig? Giebt es ausser Fors eine andere Ableitung von BHAR, die o aufweist? Allein die wichtigste Frage von allen ist die: Giebt es eine andere altrömische Gottheit wie Fors mit einem so wenig bedeutenden Namen wie Trägerin, die trotzdem die Tochter des Jupiter und die Amme des Jupiter und der Juno genannt würde? Wie trefflich hat Kuhn seiner Auffassung von der wahren Natur der Fors Fortuna Ausdruck gegeben, wenn er sagt: »Es zeigt sich bei allem, was an den Dienst dieser Göttin geknüpft ist, eine so eigenthümlich römische und so tief angelegte Auffassung, dass sie gewiss nicht anders als

1) Ich citirte Brugmann, I, § 172, 3, der zeigt, dass ĕ im Lateinischen durch ĕ und durch ĭ vertreten sein kann, aber nur unter ganz besonderen Umständen durch ŏ. Ich citirte De Saussure, (Système primitif, S. 79): »Le latin, fort chiche de ses a_2, en met parfois où il n'en faut point. Il a les neutres pondes- de pend et foedes- de feid, alors que la règle constante des thèmes en -as est de garder a_1 dans la racine.«

2) Academy, March 3, 1888.

aus dem eigensten Volksbewusstsein heraus erwachsen sein kann[1])«.

Dies sind sehr einfache Fragen, die jeder Forscher bejahend oder verneinend beantworten kann, und die sich sicherlich sine ira et studio beantworten lassen. Wenn wir eine Frage erörtern wie die, ob Fors von ferre herkommt oder von derselben Wurzel, von der formus stammt, können wir das doch wohl wenigstens in ernsthaftem und wissenschaftlichem Tone thun, selbst wenn es unmöglich sein sollte, sich höflich auszudrücken.

Agni.

Viele stehen noch unter dem Eindrucke, dass die vergleichende Mythologie vollständig auf der vergleichenden Sprachforschung aufgebaut sei, und dass sie sich zur Stütze ihrer Ansichten ausschliesslich auf die Etymologie berufe. Nichts kann falscher sein. Die vergleichende Mythologie würde existiren und mehr oder weniger die dunkelsten Winkel der Mythologie in allen Theilen der Welt, nicht nur in Indien und Griechenland, sondern auch in Afrika und Amerika, aufhellen können, wenn auch kein einziger Name eines Gottes oder eines Helden erhalten wäre oder etymologisch zerlegt und mit verwandten Namen in verwandten Sprachen verglichen werden könnte.

Die Etymologie gewährt ohne Zweifel eine ungeheure Hülfe, und eine glückliche Vergleichung von mythologischen Namen im Sanskrit, im Zend, im Griechischen und Lateinischen giebt uns bisweilen einen wichtigen Fingerzeig, bisweilen eine ermuthigende Bestätigung unserer Ansichten über das Wesen der Mythologie und über den Ursprung der Götter und Helden. Allein die Grundprincipien der vergleichenden Mythologie bestehen oder fallen nothwendigerweise durch sich selbst.

---

1) K. Z. XVI, S. 173.

Angenommen, wir wären im Zweifel über den Ursprung gewisser kirchlicher Gewänder in Tibet, die den in der römischen Kirche gebrauchten sehr ähnlich sehen, würde nicht die ganze Frage sofort entschieden sein, wenn wir im Tibetischen Namen wie Dalmatica, Stola, Casubula u. s. w. fänden? Das zeigt den Werth der Namen. Und doch, wenn wir nichts von Etymologie wüssten, nichts von einer Vergleichung mythologischer Namen im Sanskrit, Griechischen und Lateinischen, würden die Thaten, die Agni im Veda zugeschrieben werden, uns keinen Augenblick lang darüber im Zweifel lassen, dass er im vedischen Indien der Gott des Feuers war, den man sich nicht nur in dem Feuer des Herdes und in den Flammen des Opfers, sondern ebenso im Zucken des Blitzes, in der Röthe des Morgens, in dem blendenden Glanze der Mittagssonne und in der Pracht des Sonnenuntergangs gegenwärtig dachte. Wir bedürfen nicht der Etymologie oder der Vergleichung, um zu erkennen, was Selene oder Artemis, was Apollon oder selbst Phoibos Apollon war.

So deutlich ist das Bild der vedischen Ushas von den alten *R*ishis gezeichnet, dass wir, selbst wenn wir nichts von der Bedeutung ihres Namens und seiner Herkunft von der Wurzel vas, scheinen, wüssten, doch sofort in ihr eine Repräsentantin der Morgenröthe in ihren mannigfachen Erscheinungsformen erkennen würden. Und wenn wir in Ushas erst einmal die Morgenröthe erkannt haben, so ergiebt sich eine ganze Reihe von Dingen ganz von selber. Ihr Geliebter muss sicherlich eine in naher Beziehung zu ihr stehende Himmelserscheinung sein. Wenn das Licht, das der Morgenröthe folgt, Helios oder Hyperion heisst, so brauchen wir nicht viel Griechisch zu können, um zu sehen, dass Hyperion wie Helios ein solares Wesen bedeutet. Gehörte das vedische Indra etymologisch nicht zu der Wurzel, die in ind-u, Regentropfen, erscheint, so würde doch noch jedes Lied im Veda uns erzählen, dass der Gott, der jenen Namen führt, der Agens im Himmel ist, der die Wolken sammelt (νεφεληγερέτα), der die Nebeldämonen im dunklen Wetter erschlägt

und die Regentropfen auf die dürstende Erde herniederschickt. Und wenn wir das wissen, so sollten wir auch wissen, dass Zeus in seiner Eigenschaft als Wolkensammler derselben Quelle entstammt wie Indra, obwohl sich von diesem Namen im Griechischen und Lateinischen keine Spur erhalten hat.

Als Darmesteter zu beweisen suchte, dass Ahura Mazda derselbe Gott sei wie der vedische Varu*n*a, unternahm er es nicht, zu zeigen, dass die Namen die gleichen oder auch nur von der gleichen Wurzel abgeleitet seien. Er zeigte aber, dass die Thaten und die Charakterzüge der beiden Götter die gleichen seien und zwar bis zu einem solchen Grade, dass wir, wie wir im Veda ein Götterpaar Mitra-Varu*n*a finden, so auch im Avesta ein entsprechendes Götterpaar Mithra und Ahura haben.

Können wir annehmen, dass kein historischer Zusammenhang zwischen dem Compositum Mitra-Varu*n*a im Veda und Mithra-Ahura im Avesta herrscht, zumal wenn wir sehen, wie gerade Varu*n*a im Veda speciell den Namen Asura führt?

Während sich dem Namen Indra in der Sprache und in den Sagen der nordwestlichen Âryas nichts Entsprechendes zur Seite stellen lässt, ist Agni, wenn auch als Name einer Gottheit nirgends ausser in Indien vorkommend, doch ein wohlbekannter Name des Feuers im Lateinischen und in den slavischen Sprachen. Das ist einer der grossen Vortheile, die das Sanskrit und insbesondere das vedische Sanskrit für mythologische Studien bietet. Während im Griechischen und Lateinischen die Namen der Götter fast alle ihre appellative Bedeutung verloren haben und der etymologischen Erklärung grosse Schwierigkeiten in den Weg stellen, finden wir, dass viele vedische Namen ihre appellative Kraft noch in der späteren Sprache bewahrt haben oder jedenfalls eine etymologische Erklärung gestatten. So bedeutet z. B. Agni noch heutzutage im Sanskrit Feuer.

Dyaus wird als Masculinum allerdings nicht mehr gebraucht;

als Femininum bedeutet es aber im nachvedischen wie im vedischen Sanskrit Himmel. *Pri*thivî bedeutet noch heute Erde, anila Wind, ap Wasser, ara*n*yânî Wald, aryaman Sonne, âditya Sonne, indu Mond, indra*k*âpa Regenbogen, i*d*â Erde, ushas Morgenröthe, *ri*tu Monat, *g*âtavedas Feuer, tanûnapât Feuer, tvash*tri* Zimmermann, dhât*ri* Schöpfer, nir*ri*ti Zerstörung, pathya wohlthätig, par*g*anya Regenwolke, pitara*h* Väter, pûshan Sonne, pr*is*ni Lichtstrahl, bhûmi Erde, marut Wind, mitra Sonne, yama Zwilling, Tod, râtrî Nacht, rodasî Himmel und Erde, vanaspati Baum, varu*n*a Ocean, vâyu Wind, vais-vânara Feuer, sara*n*yu Wind, Wolke, savit*ri* Sonne, sûrya Sonne, soma Mond, u. a. m. Unmöglich liesse sich eine ähnliche Liste von verständlichen Götternamen aus der griechischen oder römischen Mythologie anführen. Und wenn es auch richtig ist, dass die späteren Bedeutungen von einzelnen dieser Namen mit den vedischen Bedeutungen nicht übereinstimmen und daher thatsächlich irreleiten können, so verrathen doch die meisten aufs deutlichste die ursprüngliche Natur der vedischen Götter. In den Fällen, wo die spätere Bedeutung von der vedischen abweicht, haben wir daher die Pflicht, die Bindeglieder zwischen den beiden aufzusuchen; ja selbst in den Fällen, wo diese Bindeglieder fehlen, können wir überzeugt sein, dass sie einmal existirt haben.

Agni in Indien und Persien.

Der Name Agni existirte zweifellos vor der arischen Trennung; als Namen einer Gottheit finden wir ihn aber nirgends ausser im Veda. Wir haben dasselbe Wort im Lateinischen in ignis, im Slavischen in ognĭ[1]), im Litauischen in ugnìs. Das Wort war also verschiedenen Zweigen der arischen

---

1) Der Vater und das Oberhaupt einer Familie heisst im Russischen noch ogniščaninŭ, ogništaninŭ, der Ordner und Erhalter des Feuers auf dem Herde, der Feuerpriester. Siehe Krek, Slav. Liter., S. 203.

Familie, dem Italischen und dem Slavischen, bekannt, vielleicht sogar dem Germanischen, falls das schottische ingle wirklich zu demselben Stamme gehört. Allein nirgends, nicht einmal in Persien, haben wir eine Spur davon, dass das Feuer unter dem Namen Agni verehrt oder vergöttert worden wäre.

In Griechenland empfing das Feuer göttliche Ehren unter dem Namen Hestia, in Rom unter dem Namen Vesta. Wir wissen, dass auch in anderen Gegenden Europas das Feuer sowohl vor als auch nach der Einführung des Christenthums verehrt wurde; den Namen des Feuergottes kennen wir aber nicht. Ich führe Mannhardt, Lettische Sonnenmythen, S. 290, an: —

Długosz zählt bei der Bekehrung Oberlitauens zum Christenthum unter den vornehmsten Gegenständen der Verehrung das Feuer auf: »Ignis, qui per sacerdotes subjectis lignis nocte atque interdiu colebatur.« ... Von Witold, dem Zerstörer des Heidenthums in Żemaiten Anfangs des fünfzehnten Jahrhunderts, sagt er »et ad praecipuum Samagitharum numen, ignem videlicet, quem sacrosanctum et perpetuum putabant, qui in montis altissimi jugo super fluvium Nyewasza sito lignorum assidua appositione a sacrorum sacerdote alebatur, accedens turrim, in qua consistebat, incendit et ignem disjicit et extinguit.« Wenige Zeit später kam der Missionar Hieronymus von Prag in Żemaiten zu einer Gegend, wo ein ewiges Feuer unterhalten wurde. »Post hoc gentem reperit, quae sacrum colebat ignem eumque perpetuum appellabant. Sacerdotes semper materiam, ne deficeret, ministrabant.«

Die fünf Agnis in Indien und Persien.

Aber wenn auch der Name Agni im Avesta fehlt, so haben sich doch verschiedene von seinen Beinamen hier erhalten wie z. B. Apâm napât, Sohn der Wasser, entsprechend dem vedischen Apâm napât, dem Namen des Lichtes, das aus den

Wassern des Meeres oder des Himmels emporsteigt und wieder in ihnen untergeht [1]).

Jedem der im Veda erwähnten Feuer lässt sich eins im Avesta zur Seite stellen. Dem vohufryâna, dem Feuer oder der Wärme im Körper, vergleicht sich das vedische *gâth*ara-Feuer, dem urvâzista, dem Feuer in den Pflanzen, das vedische aushadha, dem berezi*s*ava*nh*, dem in der Erde lebenden, das Feuer in den Steinen (a*s*masu), dem vâzista, dem Feuer des Blitzes, das indische vaidyuta. So lesen wir z. B. Atharvaveda III, 21, 1: »Dies Opfer möge für die Feuer sein, die in den Wassern, in der Wolke, im Menschen, in den Steinen sind, und für die, die in die Pflanzen und Bäume eingegangen sind.«

Diese fünf Feuer repräsentiren wahrscheinlich eine sekundäre und ziemlich systematisirende Stufe in der mythologischen Vorstellung Agni's, allein die Idee muss sich doch schon vor der indo-iranischen Trennung gebildet haben. Das Feuer in den Wassern scheint das Sonnenlicht zu bedeuten, das in den Wolken oder im Meere untergeht und am Morgen wieder zum Vorschein kommt, nachdem es die Nacht in den Wassern zugebracht hat. Das Feuer in der Wolke ist der Blitz; das Feuer im Menschen die Lebens- oder die Verdauungswärme; das Feuer in den Steinen bezieht sich auf das Feuer, das in den sogenannten Feuersteinen verborgen ist; das Feuer in den Pflanzen und Bäumen endlich bedeutet wahrscheinlich das Feuer, das man sich im Holze verborgen dachte, ehe es durch Reibung zum Vorschein gebracht wird, vielleicht aber auch das Feuer, das durch das um den ersten Funken geschichtete Brennholz und Laub unterhalten wird. Ich bezweifle, dass, wie einige vermuthet haben, der blosse Saft oder das Leben der Pflanzen das Feuer in den Pflanzen genannt werden konnte.

---

1) Rv. III, 25, 5: Ágne apâ'm sám idhyase duro*n*é, »Agni, du bist entflammt im Hause der Wasser.

Agni im Veda.

Wir sehen also, dass, während im Griechischen und Lateinischen Namen wie Hephaistos, Vulcanus, Hestia und Vesta blosse Namen sind, kaum mit einer appellativen Bedeutung oder einem etymologischen Hintergrunde versehen, Agni im Veda einfach ein Name des Feuers ist, wie es in jedem Hause und auf jedem Herde zu sehen war. In einigen Liedern wird von Agni gerade so gesprochen, wie man von dem wirklichen Feuer sprechen würde. »Die Priester«, heisst es, »haben durch Reiben Feuer (agni) aus den beiden Hölzern hervorgebracht. Agni ruht in dem doppelten Holze wie in seiner Mutter.« »Agni wird durch Agni entflammt«, u. s. w. Wie leicht aber das Feuer auf dem Herde zu etwas Menschlichem und mehr als Menschlichem wird, können wir auch anderswo sehen, z. B. in den Worten, die eine Braut spricht, wenn sie ihr Elternhaus verlässt und dem Feuer auf dem Hausherde Lebewohl sagt. In dem »Sudauer Büchlein«, einem zwischen 1526 und 1530 entstandenen Werke, das eine Beschreibung der nordwestlichen Gegend von Samland giebt, redet die Braut das Feuer mit den Worten an: »Oho mey mile swente panike, o mein liebes heiliges Feuerchen«. Noch im siebzehnten Jahrhundert nannten die Litauer das Feuer szwenta Ponyke (ugnele), heiliges Feuerchen. Und wenn sie es am Abend zudeckten, sagten sie: »Heiliges Feuerchen, ich will dich gar hübsch zudecken, damit du mir nicht zürnest«. Unter solchen Wendungen wurde das sichtbare Feuer unmerklich zu etwas Persönlichem, wenn noch nicht Göttlichem.

Das Feuer konnte viele verschiedene Namen führen, und wir können im Veda sehen, wie der kleinste Wechsel in dem Namen, mit dem Agni angeredet wird, ihm eine neue aktive Persönlichkeit, einen menschlichen und selbst übermenschlichen Charakter verleiht. Er wird ein Bote genannt (Rv. I, 12, 1), ein Herr des Hauses oder des Stammes (I, 12, 2). Er vernichtet böse Geister (I, 12, 5) und beschützt seine Freunde (I, 12, 8);

er ist die Vorsehung (pramati) des Sängers (I, 31, 9). Die Götter machten ihn zum Herrn der Menschen (I, 31, 11); er ist der Freund der Götter (I, 31, 1); er ist wie ein Vater gegen seine Verehrer, sie sind seine Sippe (I, 31, 10). Kein Mensch, kein Gott ist grösser als Agni (I, 19, 2). Er ist unsterblich (I, 13, 5) und bringt den Menschen zur höchsten Unsterblichkeit (I, 31, 7). Er ist der erste Macher (I, 13, 10), d. h. der Zimmerer (tvash*tri*) der Welt. Das alles können auch wir verstehen. Wenn das Feuer auf dem Altare die Opfergaben in der Gestalt des gen Himmel steigenden Rauches den Göttern zuführt, so wird Agni natürlich der Bote genannt. Wenn er auf dem Herde, dem Mittelpunkte des Hauses, brennt, ist er der Herr der Familie, und wenn er die Finsterniss vertreibt und die Luft reinigt, ist er der Vernichter der bösen Geister. Da es in einem strengen Winter fast unmöglich ist, ohne Feuer zu leben, so ist er der Beschützer der Leute, die ihn unterhalten; er beschützt selbst die Armen, die ihre Zuflucht zu ihm nehmen. Da es kein Opfer ohne Agni giebt, kann er wohl der Freund der Götter genannt werden, und da er niemals ausgehen darf, oder da er immer wieder zu neuem Leben erwacht, heisst er unsterblich. Zuweilen wird gesagt, dass Agni von Agni entflammt wird (Rv. I, 12, 6), das heisst, dass er sich selbst hervorbringt, dass das Feuer Feuer hervorbringt, und in diesem Sinne wird er Tanûnapât, der Nachkomme seines eigenen Leibes oder der Selbstgeborene, genannt. Am Morgen enthüllt sein Licht Himmel und Erde; man konnte also sagen, dass er Himmel und Erde offenbart oder hervorgebracht habe, und wurde er erst einmal als ein Macher oder Schöpfer gedacht, so ist es begreiflich genug, dass man von ihm sagte, er stütze die Erde und halte auch den Himmel dort oben durch starke Zaubersprüche (Rv. I, 67, 5). Diesen kosmogonischen Charakterzug Agni's hat Senart so ausführlich dargestellt, dass man darüber kein Wort mehr zu verlieren braucht[1]). Senart hat

1) Senart, Légende du Buddha, S. 96.

klar bewiesen, dass der Morgen als Typus der Schöpfung aufgefasst wurde, und dass Agni, das Licht, wie er täglich am Morgen die Welt offenbarte[1]) oder machte, so auch als der Urschöpfer am Anfang aller Dinge[2]) betrachtet wurde. So wurde Agni, das Licht, das sich in der Sonne offenbart, wie die Sonne selbst, zum Range einer höchsten Gottheit erhoben, und alle Namen, die Agni beigelegt wurden, alle die göttlichen Wesen, in denen Agni sich personificirte, wie Savit*ri*, Vish*n*u, Virâ*g*, Rohita, Skambha, Pra*g*âpati und in späterer Zeit Purusha und Brahman, erlangten denselben Rang.

Wir müssen auch bedenken, dass der Glaube an das post hoc, propter hoc vielen alten Mythen zu Grunde liegt. So kam man dazu, zu glauben oder wenigstens zu sagen, dass das Morgenopfer die Ursache sei, dass Agni oder die Sonne aufgehe. So lesen wir zum Beispiel Rv. V, 6, 4: »Wir entflammen dich, o Agni, strahlend, o Gott, und unsterblich, auf dass deine herrlichere Fackel am Himmel erstrahlen möge.« In den Brâhma*n*as wird dieser Gedanke noch weiter ausgeführt[3]). So heisst es zum Beispiel *S*at.-brâhm. II, 3, 1, 5: »Und wenn er am Morgen vor Sonnenaufgang opfert, so bringt er jenes (Sonnenkind) hervor, und, zu Licht geworden, geht es strahlend auf.«

Nach einiger Zeit ist Agni, wenn er auch seinen Namen beibehält, doch nicht mehr bloss das sichtbare Feuer auf dem Altar. Sobald man seine Haupteigenschaften, Licht und Wärme, in andern Theilen der Natur wiedergefunden hatte, dachte man sich Agni als überall gegenwärtig. Das Feuer, das auf dem Herde angezündet war, und das angefleht wurde, nicht fortzugehen, wurde in demselben Verse gebeten, bei Tage oder

---

1) Rv. IV, 3, 11: Âví*h* sváh abhavat *g*âté agnaú, »Der Himmel war offenbart, als Agni geboren war«.

2) Rv. VI, 7, 6: Vai*s*vânarásya vímitâni *k*ákshasâ sấnûni divá*h*, »Die Höhen des Himmels wurden durch sein Licht geschaffen«.

3) Vgl. Bergaigne, I, S. 141; Oldenberg, Religion des Veda, S. 110.

am Himmel zu leuchten, so dass die Menschen lange die Sonne sehen, d. h. leben, könnten; vgl. Atharvaveda XII, 2, 18: Sámiddho agna âhuta sá no mâbhyápakramî*h*, átraivá dîdihi dyávi, *g*yók *k*a sû'ryam d*risé*. So sah man Agni in der Sonne, und man sagte von ihm, dass er die Sonne, die aufgehende wie die untergehende, gemacht habe; vgl. Rv. X, 156, 4: »Agni, du hast jenes unvergängliche Gestirn zum Himmel aufgehoben, die Sonne, die den Menschen Licht gewährt«. Agni wird nicht nur die Sonne genannt[1]); einige Dichter nennen ihn den Sohn der Sonne und die Sonne den Vater Agni's[2]). An einer Stelle, Rv. I, 69, 1, geht der Dichter soweit, zu behaupten: »Obwohl der Sohn der Götter, wurdest du doch ihr Vater« (Bhúva*h* devâ'nâm pitâ' putrá*h* sán). So erklärt es sich, dass die späteren Theologen behaupteten, die Götter seien gewissermassen itaretara-*g*anmâna*h*, gegenseitig geboren.

Allein wenn man auch von Agni glaubte, er sei überall gegenwärtig, wenn wir auch im Aitareyabrâhma*n*a (I, 1, 1) die wohlbekannte Formel finden: Agnir vai sarvâ devatâ*h*, »Agni ist alle Götter und alle Götter sind Agni«, so wird doch stets zwischen Agni in seiner primären Natur als Gott des Hauses und der Familie und dem in der Sonne, auch in der Morgenröthe und im Blitze, befindlichen Agni, der die ganze Welt erleuchtet, unterschieden. Die letzteren Erscheinungsformen nannten die Brahmanen gau*n*a, sekundär, die ersteren mukhya oder primär.

Das Feuer in anderen Mythologien.

In den übrigen arischen Mythologien hat das Feuer als rein elementare Macht nie die hervorragende Stellung eingenommen, die es im Veda und im Avesta hat. Der griechi-

1) Vgl. Ehni, Yama, S. 66.

2) Agne*h* sûrya*h* sûryâd agni*h*. Nirukta, Calcuttaer Ausg., Bd. III, S. 318.

sche Geist war einmal daran gewöhnt, sich alle elementaren Mächte in menschlicher Gestalt vorzustellen, und scheint nicht im Stande gewesen zu sein, sich das Göttliche anders als in jener Gestalt vorzustellen. Anstatt Agni's, des Gottes des Feuers auf dem Herde — das durch die weibliche Gottheit Hestia repräsentirt wird — sollten wir daher in Griechenland, wenn es dort überhaupt etwas dem vedischen Agni Entsprechendes geben sollte, ein Wesen erwarten, das menschliche Gestalt besitzt und zum Feuer in Beziehung steht, oder ein mehr als menschliches Wesen, von dem man glaubte, dass es das Feuer entdeckt oder den Menschen zum Geschenk gemacht habe, indem es sie lehrte, es zu entzünden, zu unterhalten und für praktische Zwecke zu verwenden.

Diese Umgestaltung lässt sich in ihren Anfängen schon im Veda beobachten. Agni ist allerdings das Feuer; daneben tritt er aber auch, allerdings unter einem neuen Namen, als Arbeiter auf, der das Feuer für seine Zwecke benutzt. In dieser Eigenschaft und gewöhnlich unter dem Namen Tvash*tri* wird Agni su-apastama genannt, der sehr geschickte Arbeiter, wir könnten fast sagen, der schlaue Schmied. Wir brauchen dann nur noch einen kleinen Schritt weiter zu gehen, und wir stehen vor dem griechischen Hephaistos und dem italischen Vulcanus.

Hephaistos. Vulcanus.

Dass diese beiden Götter ursprünglich Feuergötter waren, geht deutlich aus den von ihnen berichteten Sagen in der griechischen und römischen Mythologie hervor. In der Ilias wird Hephaistos bisweilen in der Bedeutung Feuer gebraucht; so heisst es z. B. Il. II, 426, dass die Griechen die Eingeweide über Hephaistos hielten, um sie zu braten; vgl. IX, 464. Man mag darin aber nur einen Fall von Metonymie oder eine Metapher sehen, ähnlich wie wenn die Römer Ceres für Brot und Bacchus für Wein sagten.

Deutlicher verräth sich aber die elementare Vergangenheit

des Hephaistos in seiner Lahmheit. Warum sollte Hephaistos lahm oder krummbeinig sein? Im Veda ist es ganz verständlich, wie Agni dazu kam, apad, fusslos, genannt zu werden; denn in den Bewegungen Agni's ist nichts, was die Vorstellung von Füssen erwecken könnte. Das Feuer bewegt sich schlängelnd vorwärts. Zwischen fusslos und lahm ist kein grosser Unterschied; der fusslose Gott konnte sich leicht in einen lahmen Gott verwandeln. Andere sehen indessen den Grund der Lahmheit des Hephaistos in der Zickzackbewegung des Blitzes, und wenn wir bedenken, dass die Griechen die Lahmheit des Gottes durch die Sage erklärten, er sei von seiner Mutter vom Himmel geschleudert oder von seinem Vater auf die Insel Lemnos hinabgeworfen, so scheint zunächst manches zu Gunsten der Identificirung des lahmen Gottes mit dem in schlängelnden Windungen aus der Wolke herabfahrenden Blitzstrahle zu sprechen. Es ist indessen noch nie bewiesen worden, dass der griechische Hephaistos ursprünglich das Feuer des Blitzes bedeutete, wenn es auch keinem Zweifel unterliegen kann, dass im vedischen Indien Agni, da er den allgemeinen Charakter eines Gottes des Lichtes in all seinen verschiedenen Erscheinungsformen angenommen hatte, auch im Blitze weilend gedacht wurde. Der Boden von Lemnos ist vulkanisch, und so ist es leicht begreiflich, wie die Sage entstand, dass Hephaistos aus der Gesellschaft der olympischen Götter verbannt worden sei und in den finstren Höhlen jener Insel wohne. Alle diese elementaren Gedanken, zunächst unabhängig von einander entstanden, wurden später zusammengefasst, und so entstand das Bild des Gottes, wie es uns in der griechischen Mythologie entgegen tritt. Es war nicht gerade schwer, einen Grund zu finden, weshalb Hephaistos, der lahme Gott, auf Lemnos wohnte, und weshalb Zeus und Here, die ursprünglich als seine Eltern gedacht waren, ihm zürnten. Er brauchte nur einmal die Partei seiner Mutter gegen seinen Vater ergriffen zu haben, und was war dann natürlicher, als dass Zeus seinen Sohn bestrafte oder gar verleugnete? Dann musste man eine andere Geschichte erfinden, wie seine Mutter ihn

aus sich selbst geboren habe, gerade wie Zeus die Athene aus sich selbst hervorgebracht hatte. Das alles machte nicht viel Schwierigkeiten, denn wir müssen immer bedenken, es gab niemanden, der dem Erzähler oder Sänger, der von Dorf zu Dorf zog, um das Volk mit seinen Geschichten zu ergötzen, hätte widersprechen können. Die Sage, dass Athene das selbsterzeugte Kind des Zeus und aus dem Haupte ihres Vaters entsprungen sei, hatte allerdings zweifellos einen selbständigen Ursprung und einen physischen Hintergrund; die Sage von Heres Geburt des Hephaistos sieht aber mehr wie eine spätere Zuthat aus. Sie ist wohl nur in Anknüpfung an das bekannte Motiv von der Eifersucht Heres und ihrem Wunsche, ihrem Gatten in allen Dingen gleich zu sein, entstanden.

Wir dürfen indessen nicht vergessen, dass Hephaistos auch selbst bei der wunderbaren Geburt der Athene thätig eingreifen musste. Er war es, der die Stirn des Zeus spaltete. Diese Stirn des Zeus, der mûrdhâ Diva*h*, bedeutet den Osten [1]), und wenn Athene das Licht der Morgenröthe bedeutet, so muss Hephaistos bei dieser Gelegenheit ebenso gefasst worden sein, wie er uns im Veda als Agni begegnet, nämlich als das Sonnenlicht, das am Morgen die Himmelsthore — eine andere Bezeichnung für die Stirn des Zeus — öffnet. Wir haben gesehen, dass die Himmelsthore den Osten bedeuteten. Wer in Athene die Repräsentantin des Blitzstrahles sieht, dürfte es schwierig finden, zu erklären, wie der Blitz (Hephaistos) dazu kam, bei der Geburt des Blitzes (Athene) Hülfe zu leisten, oder wie die Stirn oder das Haupt des Zeus die Geburtsstätte des Blitzes sein kann, da der Blitz doch überall am Himmel erscheint und nicht nur im Osten. Der Blitz ist in der That eine zu plötzliche, zu rasch vorübergehende Erscheinung, als dass er sich leicht in eine dauernde oder ewige Gottheit verwandelte. Sehen wir dagegen in Athene oder Ahanâ die

1) Agni wird selber bisweilen mûrdhâ Diva*h* genannt; vgl. Rv. VI, 7, 1.

Morgenröthe, die Sonnenjungfrau, die aus der Stirne des Himmels hervorgeht, so muss Hephaistos das personificirte Licht des Morgens sein, ein Gott, der sich von der weiblichen Morgenröthe durch seinen maskulinen Namen unterscheidet, ein Agni aushasa, eine Art Pater matutinus oder Janus. Dann können wir auch verstehen, warum dieser Sohn des Morgens, dieser Hephaistos, in die Morgenröthe verliebt war, und wie man von Athene, ähnlich wie von Daphne, erzählen konnte, sie sei vor seiner verliebten Zudringlichkeit geflohen. In anderer Gestalt und unter einem andern Namen ist es wirklich die Morgenröthe, die schliesslich die Gattin des Hephaistos wird. In der Ilias heisst die Gemahlin des Hephaistos noch Charis, in der Theogonie Aglaia, die Strahlende, während es in der Odyssee Aphrodite selber ist, — alles, wie man leicht ersehen kann, ursprünglich Namen der Morgenröthe.

Wenn Hephaistos seinen Wohnsitz im Olymp hat, ist er der Handwerker der Götter, der geschickte Schmied oder Künstler. Der Wagen des Helios, die Rüstung des Herakles, des Diomedes, des Achilles, das Scepter des Zeus und sein goldener Thron, sie alle sind seiner Hände Werk. Die Beschreibung des Schildes des Achilles in der Ilias zeigt, wie weit die Schmiedekunst in der Zeit Homers vorgeschritten war. Von seinem vedischen Repräsentanten, Tvash*tri* (τέκτων), geht ebenfalls die Sage, dass er den Donnerkeil Indra's geschmiedet (Rv. I, 32, 2) und die Axt Brahma*n*aspati's geschärft habe (Rv. X, 53, 9). Tvash*tri* gilt als der Verfertiger aller Dinge; er hat die mannigfachen Gestalten aller lebenden Wesen gemacht (Rv. I, 188, 9), und endlich heisst es, dass er die ganze Welt erschaffen habe (Vâ*g*.-S. XXIX, 9). Er heisst Vi*s*varûpa, d. h. alle Formen besitzend; nach einiger Zeit wird aber Vi*s*varûpa — das oft als ein Name des Mondes betrachtet wird — als sein Sohn (Tvâsh*t*ra) bezeichnet. Von festen verwandschaftlichen Beziehungen zwischen den Göttern ist, wie wir schon oben gesehen, im Veda noch wenig zu spüren, und wir brauchen daher nicht überrascht zu sein,

wenn von diesem Tvash*tri*, d. i. Agni, an anderen Stellen als dem Vater Agni's (Rv. X, 46, 9), ja als Dyaus selbst gesprochen wird.

So viel über die allgemeine Auffassung von Hephaistos bei den Griechen. Seine Verehrung in Lemnos mag, wie schon erwähnt, zwei Ursachen gehabt haben, nämlich einerseits die vulkanische Natur der Insel und andererseits das Vorhandensein von Schmieden in der Stadt, die nach dem Gotte Hephaistias hiess, und in anderen Orten auf der Insel. In diesem Lokalcharakter ist Hephaistos der Schmied, der schlaue Künstler, der Zauberer, etwas verkrüppelt und schmutzig, aber doch stark und mit mächtigen Gliedern. Der Charakter der Leute, deren Handwerk er beschützte, spiegelt sich natürlich in ihm wieder; allein wir dürfen nie vergessen, dass trotz dieser Schlichtheit Hephaistos als der Gott des Feuers ursprünglich einer der grossen olympischen Götter, der Sohn des Zeus und der Here, war, und dass ihm aus guten Gründen die schönste griechische Göttin zum Weibe gegeben war.

Schon diese wenigen Übereinstimmungen zwischen der vedischen und der griechischen Mythologie zeigen deutlich, dass es ein Irrthum sein würde, zu erwarten, dass eine ganze Gruppe von Namen und Mythen, die sich auf das Feuer beziehen, in Indien und in Griechenland identisch sei. Wenn wir das Sanskrit mit dem Griechischen und Lateinischen vergleichen, finden wir nur wenige Composita und noch weniger Phrasen, die wirklich identisch sind, wie z. B. εὐεστώ = sv-asti, δωτῆρες ἑάων = dâtâ' vásûnâm, râ'tám astu = ratum esto[1]; wir dürfen also auch nicht erwarten, aus verschiedenen Elementen zusammengesetzte Göttersagen in gleicher Form bei Homer und im Veda zu finden. Was wir finden, sind die im Flusse begriffenen Atome, die mythologischen Wurzeln oder Keime, die sich unabhängig von einander auf ihrem eigenen Boden entwickeln, so dass sie in ihrer späteren Gestalt, so wie sie uns in den uns bekannten Mythologien entgegentreten,

1) K. Z. VIII, S. 64.

oft nicht mehr wiederzuerkennen sind. Ein wohl gerütteltes Kaleidoskop giebt vielleicht die beste Idee von dem beständig wechselnden Aussehen der alten arischen Mythologie. Während Agni in Indien eine Überfülle mythologischer Entwicklungsfähigkeit besitzt, ist ignis im Lateinischen mythologisch vollkommen unfruchtbar. Agni erscheint im Veda als Tvash*tri*, als der geschickte Handwerker, griechisch κλυτοτέχνης, πολύμητις, χαλκεύς, der Schmied, aber auch als der Macher oder Schöpfer aller Dinge, während Hephaistos in der griechischen Sage zu einer scharf ausgeprägten Gestalt wurde, zu einem Gotte, der in viele mehr oder weniger rühmliche Abenteuer verwickelt war, sich aber niemals, nicht einmal in seinen wenigen lokalen Heiligthümern, zum Range eines Schöpfers oder Beherrschers der Welt erhob.

Bhura*n*yu = Phoroneus.

Wir müssen nun ein anderes Wort betrachten, das im Veda von Agni gebraucht wird, und das einige Spuren im Griechischen hinterlassen hat. Bhura*n*yu ist im Veda ein Beiname des Agni, und es ist, wie ich in dem Kapitel über die Lautlehre gezeigt habe, dasselbe Wort wie Phoroneus im Griechischen. Es kommt von bhur, sich schnell bewegen, und bedeutet, vom Feuer gebraucht, sich bewegend, glitzernd, flackernd, lodernd. Bhur ist vielleicht eine sekundäre Form von bhar, falls bhar jemals die Bedeutung von vah, tragen, hatte, wovon wir lat. vehemens, fortgetragen, fortgerissen, und Sk. vahni, Feuer, haben. In ähnlicher Weise hat man auch Agni zu ag-ilis gestellt, als den sich schnell Bewegenden. Bhura*n*yati kommt in der Bedeutung sprudeln, zappeln, zucken vor, und bhura*n*yu würde eine regelmässige Ableitung von diesem Verbum sein. Das griechische Φορωνεύς stammt, wenn es nicht genau dasselbe Wort ist, doch jedenfalls offenbar von derselben Wurzel[1]), und das ist alles, was wir mit Recht bei

1) Schon Kuhn hat die vorhandenen lautlichen Schwierigkeiten ausführlich besprochen (Herabkunft des Feuers, S. 27), und ich

mythologischen Namen erwarten können. Phoroneus ist indessen in der griechischen Mythologie nicht mehr der Name eines Gottes und am allerwenigsten der Name des Feuergottes. Es ist der Name eines mythischen Königs im Peloponnes, der eine hohe Bedeutung in der alten griechischen Mythologie gehabt haben muss, von dem wir aber nicht viel mehr wissen, als dass er das jetzt in Argos zerstreut lebende Volk veranlasste, zusammenzuwohnen, dass er eine Stadt gründete und Opfer zu Ehren der Here einrichtete. Pausanias erzählt uns, dass er auch als Entdecker des Feuers betrachtet wurde, und wir können daher kaum bezweifeln, dass wir in ihm einen Repräsentanten des Feuers zu sehen haben, eine Art von Hephaistos oder Prometheus, der sich aber in Lokallegenden verloren hatte und in späterer Zeit wahrscheinlich ausserhalb der Grenzen von Argos nur wenig bekannt war. Mit der allgemeinen griechischen Mythologie hängt er aber dadurch zusammen, dass er als Vater sowohl der Io wie der Niobe gilt. Auch finden sich Anzeichen dafür, dass er einmal als der Vater des ganzen Menschengeschlechtes galt [1]), und es wird ein berühmtes Gedicht, die Phoronis, erwähnt, das uns jedenfalls genaueren Aufschluss darüber gegeben haben würde, was die Griechen von jenem Heroen glaubten. Auch in dem Namen seiner Mutter, Melia, Esche, mag sich eine Erinnerung daran erhalten haben, dass das Feuer in der ältesten Zeit durch Reiben aus dem Holze jenes Baumes gewonnen wurde. Ähnlich heisst es auch von Agni, dass er lebendig aus trocknem Holze geboren wurde; Rv. I, 68, 2: *S*úshkât yát deva *g*îvá*h* *g*ánish*th*â*h*. Galt das Feuer als der erste Mensch oder als der halbgöttliche Ahnherr von Familien oder Stämmen, so war es ganz natürlich, dass das Brennholz

---

brauche daher hier nicht darauf zurückzukommen. Pott warf die Frage von neuem auf (K. Z. IX, 342), führte sie aber nicht viel weiter. Wir wissen jetzt, dass auch im Sanskrit eine Form bhara*n*yu neben bhura*n*yu bestand, wodurch alle Schwierigkeiten beseitigt werden.

1) Plato, Timaeus, 22.

(Melia)[1]) die Stelle der ersten Mutter, der Ahnherrin des Menschengeschlechtes, beanspruchte.

Phoroneus' Vater Inachos ist offenbar der Fluss in Argos, an dessen Ufern Phoroneus seine Ansiedlung gründete.

Es scheint vielleicht so, als ob wir nicht viel damit gewönnen, dass wir Phoroneus mit Bhuranyu zusammenbringen und in Bhuranyu einen Namen des Feuers mit der ursprünglichen Bedeutung vehemens erkennen können. Und doch sind dies Entdeckungen von der grössten Wichtigkeit für das allgemeine Problem der Mythologie. Wir haben jetzt mehr als die blosse Angabe, dass Phoroneus der Sohn des Inachos, eines Flusses, und der Melia, der Esche, war; wir können jetzt in ihm einen der vielen Namen des Feuers erkennen. Wir können gewissermassen mit eigenen Augen sehen, wie sich ein Gott in einen Lokalhelden verwandelt, und wir lernen auch, dass das Feuer als das sine qua non des socialen und civilisirten Lebens betrachtet wurde. Das Feuer war der erste Schritt in der Civilisation, und in den Liedern des Rigveda wird von den Feinden der Âryas als den Feuerentbehrenden oder das Feuer nicht unterhaltenden (anagnitrâ) gesprochen[2]). Von diesem Gesichtspunkte aus konnte Phoroneus als der Gründer von Städten (ἄστυ Φορωνικόν) und als der Ahnherr der Königsfamilie von Argos betrachtet werden, gerade wie Agni im Veda als Vispati, als der Herr der Stämme, und als der Ahnherr verschiedener Familien betrachtet wurde. Auf diese Weise werden sowohl sein Vater als auch seine Mutter verständlich, und anstatt eines bedeutungslosen Mythus erhalten wir einfache und natürliche Ideen der alten Welt, in einer Sprache ausgedrückt, die ebenfalls einfach und natürlich war, so lange sie richtig verstanden wurde. Und wofern wir zwei Wörter wie Bhuranyu und Phoroneus

---

1) Kuhn sieht in Melia eine der Melischen Nymphen, ursprünglich eine Wolke, die das Feuer des Blitzes enthält.

2) Rv. I, 189, 1—4; Winternitz, Sarpabali, S. 25; M. M., Letter on Turanian Languages, S. 85.

nicht als das Resultat eines blossen Zufalls oder als zwei unabhängig von einander entstandene Bildungen ansehen wollen, können wir endlich auch den Schluss ziehen, dass die Arier schon vor ihrer endgültigen Trennung einen gemeinsamen Vorrath von mythologischen Namen besassen. Das lehrt uns wieder einmal, dass wir, wie wir keinen elementaren Feuergott, keinen Agni in Griechenland suchen dürfen, so auch nicht versuchen dürfen, den Fluss Inachos oder den Baum Melia in Indien wiederzufinden.

Vulcanus, Ulkâ.

Kehren wir nun noch einmal zu Vulcanus und Hephaistos zurück. Wir haben im Lateinischen keinen dem vedischen Agni entsprechenden Gott Ignis gefunden, und ebensowenig finden wir im Veda einen Gott namens Vulcanus. Und doch finden wir etwas, was, so gering es auch zunächst erscheinen mag, doch von einiger Bedeutung ist. Die Bildung des Namens Vulcanus ist durchaus lateinisch; -nus ist eine lateinische Ableitungssilbe, und in dem Stamme Vulca- erkannte schon einer der ersten Sanskritforscher, Schlegel, mit leichter Mühe Sanskrit ulkâ, Feuerbrand, Flamme, ein Wort, das, wie ich 1869 in Kuhns Zeitschrift zeigte, im Veda thatsächlich in einer leicht abweichenden Form erscheint. Rv. IV, 4, 2 lesen wir: Ásandita*h* ví s*rig*a víshvak ulkâ'*h*, »Ungehindert, o Agni, streue deine Funken nach allen Richtungen aus«. Dieses ul in ulkâ ist indessen nur eine Kontraktion von val oder var, und Grassmann sammelte im Jahre 1867 (K. Z. XVI, S. 164) eine Anzahl von Stellen im Rigveda, in denen vár*k*as in der Bedeutung Feuer oder Licht vorkommt; z. B. Rv. III, 22, 2: Ágne yát te diví vár*kah* p*ri*thivyâ'm yát óshadhîshu apsú â ya*g*atra, »Dein Licht, o Agni, das im Himmel, auf Erden, in den Pflanzen und in den Wassern ist«; Rv. IX, 66, 21: Ágne pávasva svápâ*h* asmé vár*kah* suvî'ryam, »Agni, der du geschickt bist, giesse Licht und Kraft auf uns aus«.

Agni selbst heisst suvárkas (I, 95, 1), pâvakávarkas (X, 140, 2), sukrávarkas (X, 140, 2), und wenn auch andere Götter hin und wieder als Besitzer oder Spender von varkas gepriesen werden, so ist es doch vor allem Agni, der mit diesem eigenthümlichen glühenden Glanze versehen ist. Obwohl wir also keine Vulcanus genau entsprechende Form finden und in der That kein Recht haben, sie zu erwarten, können wir doch keinen Zweifel hegen, dass Vulcanus, der im Lateinischen keinen etymologischen Hintergrund hat, seinen Namen von einem alten arischen Worte erhielt, das sich in dem vedischen varkas erhalten und vielleicht auch in dem griechischen ἤλεκτρον und in den Namen Elektra und Elektryone [1]) Spuren hinterlassen hat. Die Sprache ist, wie wir sehen, das Band, das den von Etruskern und Römern verehrten Vulcanus mit dem elektrischen Lichte, das wir jetzt im eigenen Hause so hoch schätzen, verbindet.

Feronia.

Auch das lateinische Feronia hängt mit Bhuranyu und Phoroneus zusammen. Das u von Bhuranyu ist sekundär, wie wir aus Bharanyu ersehen, das ebenfalls als ein Name des Feuers angegeben wird. In Phoroneus haben wir den primären Vokal, und dieser erscheint als Länge in Fêronia. Es ist wenig wahrscheinlich, dass die Göttin Feronia ihren Namen von der Stadt Feronia am Fusse des Soracte erhielt, wo jährlich ihr zu Ehren grosse Festversammlungen stattfanden. Wahrscheinlicher ist es, dass umgekehrt die Stadt nach der Göttin benannt wurde. Unsere Kenntniss von Feronia ist beschränkt; allein es sind doch verschiedene Anzeichen dafür vorhanden, dass sie ursprünglich eine Göttin des Feuers war.

---

1) Diese Wörter lassen sich indessen ebenso gut von einer Wurzel ark ableiten, von der arka, Sonne, und arkis, Glanz, kommt. Siehe Curtius, Grundzüge, S. 137.

Die bei den Festen zu Ehren der Feronia fungirenden Priester, die Hirpi, schritten barfuss über glühende Kohlen, ein Kunststück, das bekanntlich noch heute von Priestern und Zauberern in verschiedenen Theilen der Welt ausgeübt wird. Auch werden Lustrationen erwähnt, die diese Hirtenpriester vermittelst Feuers vollzogen. Auch im Veda findet sich eine Sage, dass Bh*ri*gu, obwohl über einem Kohlenfeuer liegend, doch nicht verbrannt wurde. Andere Heiligthümer der Feronia befanden sich in der Nähe von Trebula im Sabinerlande, in der Nähe von Luna in Etrurien und in der Nähe von Anxur oder Terracina. Hier ging die Sage, dass der heilige Hain der Göttin einst durch Feuer zerstört wurde; als aber die Einwohner der Stadt herbeieilten, um den Brand zu löschen, stand der Hain frisch und grün vor ihnen. Das alles weist auf eine Göttin des Feuers hin. Zu bestimmteren Resultaten können wir indessen bei der Unvollständigkeit des Materiales nicht gelangen.

Hephaistos und Yavish*th*a.

Allein was ist die etymologische Bedeutung von Hephaistos? Dass das Wort einmal eine Bedeutung hatte, darüber kann, glaube ich, kein Zweifel bestehen, denn ein Wort ohne eine ursprüngliche Bedeutung ist eine Unmöglichkeit. Es fragt sich nur, ob wir seine verborgenen Wurzeln noch auffinden können, wenn nicht im Griechischen, so doch wenigstens in einem oder dem anderen jener Bruchstücke, die in dem alten Schatzhause des Veda vergraben liegen.

Bedenken wir nun zunächst, dass Agni im Veda beständig der junge Gott, yúvan, heisst, wahrscheinlich weil er immer jung ist, niemals dahinschwindet (a*g*ara), sondern stets wieder auflebt, selbst wenn er erloschen zu sein scheint. Dieser Gedanke findet sich deutlich ausgedrückt in Rv. II, 4, 5: *G*u*g*urvâ'n yá*h* múhu*h* â' yúvâ bhû't, »Agni, der, wenn alt und kraftlos, immer wieder jung wurde«, und Rv. I, 144, 4:

Dívâ ná náktam palitá*h* yúvâ a*g*ani, »Er, der in der Nacht grau war, ward jung geboren wie am Tage«.

Allein Agni wird nicht nur jung, yúvan, genannt; er heisst häufig auch yávish*tha*, der jüngste, nicht so sehr im Sinne von natu minimus, der jüngste unter den Göttern, als vielmehr als der sehr jugendliche und immer kräftige.

Wie würde das im Griechischen ausgedrückt werden? Neben yúvan haben wir yávan, wie yávish*tha* zeigt. Von diesem yav- hätte ein Abstractum *yâvyâ gebildet werden können, und dies würde im Griechischen ἧβη gelautet haben. *Yâvyâ im Sanskrit ist eine rein hypothetische Form, und noch hypothetischer ist die nächste Form, *ἧφη. Indessen auch diese Form ist lautlich möglich. Es giebt nur wenige Beispiele für die Vertretung eines Sanskrit v durch griechisch φ, allein ein bekannter Fall dieser Art, wo dem v ein s vorausgeht, ist Sk. svás = σφός. Dass der eigenthümliche Lautwandel nicht durch das vorausgehende s veranlasst wurde, geht aus den Gleichungen svâdu = ἡδύς, svap- = ὕπνος u. s. w. hervor. Man hat ferner gezeigt, dass der Wurzelvokal zuweilen vor dem Suffixe des Superlativs verlängert wird, wie z. B. in drâ'ghish*tha*, und dass sich im Zend bisweilen der auslautende Vokal des Stammes vor demselben Suffixe erhalten hat, wie z. B. in stâva-esta = Sk. sthávish*tha*. Wir würden demnach im Zend eine Form yâvaesta annehmen können, und diese würde Laut für Laut griechisch Ἥφαιστος entsprechen. Ich bin nicht so unbekannt mit der organischen Entwicklung der griechischen Sprache, als dass ich glaubte, dass man ein gewöhnliches Substantivum oder Verbum jener Sprache in dieser umständlichen Weise erklären könnte. Wir finden indessen immer wieder von neuem griechische und lateinische Wörter, die keine genaue Entsprechungen im Sanskrit haben. Wir haben unus und οἴνη; im Sanskrit giebt es aber kein ena mit der Bedeutung eins, sondern nur eka. Und in dem vorliegenden Falle haben wir es mit einem Eigennamen zu thun, mit einem mythologischen Namen, und wir sollten ferner die sehr starken sachlichen Gründe in Betracht ziehen, die zu

Gunsten von yavish*tha*, einem der beständigen Beinamen Agni's im Veda, sprechen. Allein wenn auch niemand auf das Recht verzichten wird, Eigennamen mit anderem Massstabe zu messen als alle übrigen Wörter, so beanspruche ich doch für meine Etymologie nicht mehr als billig ist. Es ist eine Hypothese, und weiter nichts. Nur das eine verstehe ich nicht, warum man mit so triumphirender Miene verkündet hat, dass es ein Wort yâvyâ niemals gegeben habe. Wer hat denn je behauptet, dass es existirt habe? Ebensowenig existirte ein Svârâ für Here, — wenn es auch ein Svaryâ (Sûryâ) wirklich gab — oder ein Svarâ*n*â, und doch haben wir Selene. Derartige Dinge brauchen nicht wiederholt oder erklärt zu werden; sie gehören zu den Anfangsgründen der vergleichenden Sprachwissenschaft. Und ferner glaube ich auch nicht, dass wir jemals über Hypothesen hinauskommen werden, wenn es sich um so ferne Zeiten handelt wie diejenigen, als die erste arische Mythologie entstand. Eine Hypothese kann indessen mehr und mehr an Kraft gewinnen, und in unserem Falle wird sie stärker, wenn wir sehen, wie dieselben Unregelmässigkeiten auch in den Eigennamen anderer Mythologien vorkommen. Wir dürfen nichts fordern, solange wir nicht bewiesen haben, dass wir es mit Recht erwarten können, und wir haben kein Recht, zu erwarten, dass Eigennamen in alter Zeit durch ein Wunder den Zufällen entgangen seien, denen sie, wie wir sehen, zu allen Zeiten und in allen Ländern ausgesetzt gewesen sind.

Feuer-Totems.

Wir haben oben gesehen, wie leicht und wie begreiflich sich das Feuer in eine göttliche oder halbgöttliche Persönlichkeit verwandelte, von der man glaubte, dass sie das Feuer hervorgebracht, es selber zu verschiedenen Zwecken benutzt und seine Verwendung allen Bewohnern der Erde gelehrt habe. Dieser Vorgang, den wir in verschiedenen Mythologien beobachten können, scheint mir in der arischen Mythologie

nichts unerklärt zu lassen. Die Gedanken, die sich in ihm verkörpern, sind derart, dass sie auch in uns entstehen könnten, wenn wir uns in jene Anfangszeit der Kultur zurückversetzten, die wir mit Recht bei den alten arischen Stämmen in ihrer gemeinsamen arischen Heimat oder selbst später in den Ländern, nach denen sie ausgewandert waren, in Indien, Persien, Griechenland oder Italien, voraussetzen dürfen. Sind wir indessen überzeugt, dass noch einige Punkte dunkel bleiben, und dass diese durch die sogenannten Feuertotems der Indianer Nordamerikas erläutert und verständlicher gemacht werden können, so habe ich nichts dagegen, die Sache einer näheren Prüfung zu unterziehen; je mehr Licht wir erhalten, um so besser. Der Totemismus, wie wir ihn bei den Nomaden des nordamerikanischen Kontinents finden, hat sich natürlich entwickelt. Er beruht auf allgemein menschlichen Vorstellungen und, wenn nur richtig verstanden, auf vernünftigem Denken, und ich sehe auch nicht ein, weshalb nicht die menschlichen Neigungen, die zu einem Glauben an wirkliche Totems führten, hin und wieder auch bei den Griechen und Römern ähnliche Erscheinungen hervorgebracht haben sollten, wie sie bei den fünf Völkern zu Tage treten. Wenn wir den Berichten der Erforscher indianischer Sitten und Gebräuche Glauben schenken, so wurde ein Stamm, der sich rühmte, im Besitze von Feuer zu sein, oder die Kenntniss zu haben, bei eintretender Gelegenheit Feuer hervorzubringen, durch ein Totem oder symbolisches Zeichen des Feuers ausgezeichnet. Die Angehörigen des Stammes wurden von ihren Nachbarn die Feuerleute genannt, und sie selbst betrachteten ihr Feuertotem, sei es in der Gestalt eines Adlers (φλεγύας, schwarzer Adler) oder eines Habichts oder eines anderen Thieres, als etwas Heiliges, etwas Übermenschliches, was dem Göttlichen ziemlich nahe kommt. Das alles ist durchaus verständlich, auch ohne den Namen Totem, der sorgfältiger Definition bedarf, wenn er zum Zwecke der Vergleichung mit Gebräuchen nicht-amerikanischer Stämme oder mit der Absicht, sie zu erklären, gebraucht werden soll. Agni wird der Habicht des Himmels

(Diváh *s*yená, Rv. VII, 15, 4) genannt, der *s*akuna bhura*n*yu und hira*n*yapaksha (Vâ*g*.-S. XVIII, 53), der schnelle Vogel, der goldgeflügelte. Wir würden sagen, dass dies poetische Ausdrücke für Agni in seiner Form als Sonne oder als Blitz seien; wenn aber andere es für nützlich halten, solche Namen als Überreste von Totemismus zu bezeichnen, wer wird etwas dagegen einzuwenden haben?

Das Feuertotem, behauptet man, wurde so ganz natürlich zum Gotte der Inder sowohl wie der Indianer, und da dieser Gott als der einstige Wohlthäter ihrer Ahnen galt, so war es gleichfalls ganz natürlich, dass sie von ihm selber als dem Ahnherrn ihres Volkes sprachen. Beweise, dass ein arisches Volk diese bei den Indianern nachzuweisende Stufe der Entwicklung durchmachte, haben wir allerdings nicht; allein das braucht uns nicht abzuhalten, auf diese indianischen Vorstellungen zurückzugreifen, wofern sie nur zur Erklärung einer Erscheinung in der griechischen und vedischen Mythologie beitragen können, die sonst der Erklärung Schwierigkeit bereitet, nämlich des Gebrauches eines und desselben Namens für einen Gott oder Halbgott, für einen König oder den Ahnherrn eines ganzen Volkes und schliesslich für das Volk selbst. Aber welcher Art auch die totemistische Vergangenheit sein mag, die man hinter Agni zu finden hofft, wir sollten jedenfalls an den Thatsachen festhalten, dass Bhura*n*yu z. B. im Veda ein Beiname des Agni oder des Feuers war, dass im Griechischen Phoroneus zum Erfinder des Feuers wurde, zum Gründer der Phoronischen Stadt, zum Ahnherrn der Phoronischen Familie und endlich zum Urahnen des gesammten Menschengeschlechtes, so weit es sich innerhalb der engen Grenzen einer Ansiedlung auf griechischem Boden den Blicken darbot. Es giebt in der vedischen Mythologie verschiedene ähnliche, wenn nicht völlig identische Fälle.

Atharvan.

So finden wir, wenn wir uns zunächst im Veda nach Analogien umsehen, dass Atharvan, obwohl es niemals als Name des Agni erscheint, ursprünglich der Name eines Feuerpriesters athar, Feuer, Zend atar) war und wie andere Namen gleicher Art zum Namen eines ganzen Stammes und des Ahnherrn dieses Stammes wurde.

Aṅgiras.

Wir haben ferner Aṅgiras. Ursprünglich ein Name des Feuers, erscheint es im Veda als der Name einer Familie, die sich der Verehrung Agni's widmete, und ebenso als der Name des angeblichen Ahnherrn dieser Familie.

Und gleich hier möchte ich bemerken, dass ich, obwohl völlig überzeugt, dass Aṅgiras ursprünglich Feuer bedeutete, es doch stets als mehr denn zweifelhaft betrachtet habe, dass Aṅgiras dasselbe Wort sei wie das persische angara (ἄγγαρος), der Name der berittenen Kuriere, die im ganzen persischen Reiche in gleichmässigen Abständen zur Beförderung der königlichen Depeschen bereit gehalten wurden. Aṅgiras ist allerdings ein Name des Agni, und Agni war der Bote zwischen den Göttern und den Menschen, allein gerade deshalb dürfte das Wort kaum für einen gewöhnlichen Kurier passen, selbst angenommen, dass Sanskrit Aṅgiras im Persischen richtig durch angara repräsentirt sei. Und es ist ferner zu bedenken, dass das persische Wort angara in Griechenland kaum vor den Perserkriegen bekannt sein konnte; Aeschylus scheint es zuerst gebraucht zu haben. Der zweite Punkt zur Stütze der Ansicht, dass Aṅgiras mit angara identisch sei und Bote bedeute, scheint mir die Gleichung angara = aṅgiras eher zu schwächen als zu verstärken. Das griechische angelos, Bote, sagt man, das schon in viel früherer Zeit gebraucht wurde, war

ebenfalls eine Modificirung des persischen angaros. Ist das möglich? Wir haben, schon lange vor den Perserkriegen, nicht nur ἄγγελος, sondern auch ἀγγέλλω, ἀγγελία u. s. w. Homer gebraucht ἀγγέλλω beständig, und nicht in dem beschränkten Sinne »wie ein berittener Kurier handeln«, sondern allgemein im Sinne von ankündigen oder melden. Von lautlichem Standpunkte aus würde der Übergang von angaros zu ἄγγελος unregelmässig sein, und jedenfalls muss die Idee, dass wir in unsern Engeln direkte Nachkommen der vedischen Aṅgiras haben, so angenehm sie auch manchen Ohren klingen mag, aufgegeben werden. Die alte Erklärung von ἀγγέλλω aus ἀναγέλλω (vergl. ἀγγράφω für ἀναγράφω) von ἀνα- und γερ- in γῆρυς u. s. w. ist, wenn auch nicht frei von Schwierigkeiten, doch entschieden die bessere, falls wir es nicht vorziehen, zu gestehen, dass der Ursprung der Engel überhaupt unbekannt ist.

Wir kehren nun zu der Frage zurück, ob es ausser Phoroneus, Atharvan und Aṅgiras noch weitere Namen giebt, die beweisen, dass die Âryas Griechenlands und Indiens vor ihrer Trennung gemeinsame Namen für Feuer und Feuerpriester besassen.

Bh*ri*gavâ*n*a.

Ein bekannter Beiname des Agni ist **bh*ri*gavâ*n*a**, glänzend; z. B. Rv. IV, 7, 4: —

Â*s*úm dûtám Vivásvata*h* ví*s*vâ*h* yá*h* *k*arsha*n*í*h* abhí
Â *g*abhru*h* ketúm âyáva*h* bh*rí*gavâ*n*am vi*s*é-vi*s*e.

»Die Menschen haben auf ihren glänzenden Bannern den schnellen Boten des Vivasvat gebracht, ihn, der zu allen Menschen kommt, der jedem Hause strahlt«.

Rv. I, 71, 4: —

Máthît yát îm víbh*ri*ta*h* Mâtarí*s*vâ *gri*hé-*gri*he *s*yetá*h* *g*énya*h* bhû't,

Â't îm râ'*gñ*e ná sáhîyase sá*k*â sán â' dûtyàm bh*rí*ga-
vâ*n*a*h* vivâya.

»Als Mâtari*s*van ihn durch Reiben hervorgebracht hatte, da kam der Edle, der nach vielen Orten gebracht wurde, zu jedem Hause. Darauf übernahm der Glänzende (Agni) den Botendienst (für die Sterblichen) wie für einen mächtigeren König, dem er ergeben war«.

Es scheint, dass bh*rí*gavâ*n*a eine Ableitung von Bh*ri*gu ist wie vásavâna von vásu; allein es bedeutet nicht einfach Bh*ri*gu-ähnlich, sondern glänzend, strahlend.

Dieses strahlende Wesen, das Mâtari*s*van, der Bote des Vivasvat, durch Reiben hervorbrachte, ist deutlich Agni. Allein in diesem Falle, ähnlich wie vorher bei Atharvan, finden wir Bh*ri*gu nicht mehr als Namen eines Gottes, sondern nur noch als den Namen seiner Verehrer, der alten Familie der Bh*ri*gus. Von diesen Bh*ri*gus heisst es, dass sie Agni entdeckten (Rv. X, 46, 2), dass sie ihn zu den Menschen brachten (I, 58, 6) und ihn im Holze bewahrten (VI, 15, 2). Sie empfingen ihn von Mâtari*s*van (dem Winde), der ihn entzündete, als er verborgen war (III, 5, 10). In späterer Zeit waren die Bh*ri*gus besonders als eine alte Priesterfamilie berühmt, ähnlich wie die Añgiras und die Atharvans (Rv. X, 14, 6), und *Ri*shis wie *S*aunaka und Helden wie Para*s*urâma zählten sich mit Stolz zu ihren Mitgliedern. Wenn K*ri*sh*n*a sagen will, dass er das Beste von allen Dingen ist oder war, so sagt er, dass er unter den *Ri*shis Bh*ri*gu sei (Bhagavadgîtâ X, 25). In alledem mögen totemistische Anschauungen verborgen sein, wenn ich auch gestehen muss, dass ich sie nicht sehen kann. Die Etymologie des Namens war den alten Auslegern des Veda bekannt, und Yâska sagt (Nir. III, 17): Ar*k*ishi Bh*ri*gu*h* sambabhûva, Bh*ri*gur bh*ri*gyamâno na dehe 'ñgareshu, Añgirâ añgârâ, añkanâ, »Bh*ri*gu wurde im Lichte geboren; Bh*ri*gu, obwohl geröstet, verbrannte nicht in den Kohlen. Die Añgiras sind die añgâras (Kohlen); sie heissen so, weil sie Zeichen (añka) machen«.

Abweichend von Kuhn (S. 18) und anderen fasse ich dehe

nicht als Lokativ von deha, sondern als Perf. Pass. von dah, er ist verbrannt worden. Die Wurzel bh*ri*g oder bhra*gg* (bh*riggati*), die im Sanskrit rösten, braten' bedeutet, und von der Yâska Bh*ri*gu ableitet, ist, wenn nicht völlig identisch, so doch wenigstens nah verwandt mit anderen Wurzeln, die scheinen oder flammen bedeuten, wie z. B. Sk. bhrâ*g*, scheinen, auch bhárgas, Glanz, griechisch φλέγω (φλόξ), lat. fulgere (fulgur), flagrare (flamma). Erhitzen und Strahlen sind verwandte Begriffe, z. B. sûryas tapati, die Sonne scheint, wörtlich, die Sonne wärmt, und mit bhra*gg* verband man den Begriff des Heissmachens oder Röstens und noch nicht den des Kochens.

Wenn Agni bh*ri*gavâ*n*a, strahlend, oder Bh*ri*gu genannt werden konnte, so ist es leicht begreiflich, wie dieser Name zum Namen des Urahnen einer Familie werden konnte. Die Bh*ri*gus führten ihren Namen, weil sie das Bh*ri*gu-Feuer besassen, und Kuhn scheint mir daher ganz Recht zu haben, wenn er diese Bh*ri*gus mit den griechischen Phlegyern vergleicht. Kuhn hat (S. 21) die verschiedenen Formen dieses Namens gesammelt, z. B. Phlegys, Phlegyas, Phlegyeus, während Phlegyas der Name eines Sohnes des Ares und der Chryse ist, des Beherrschers von Phlegyantis bei Orchomenos, der den Tempel des Apollon verbrannt haben soll, weil seine Tochter Koronis von dem Gotte den Asklepios empfangen hatte. Apollon tötete den Phlegyas mit seinen Pfeilen und sandte ihn zur Strafe in den Hades. Nach einer anderen Sage fand er indessen seinen Tod durch Lykos und Nykteus (Lupus und Nocturnus) und war der Vater oder Bruder des Ixion. Es wird kaum jemand leugnen, dass Phlegys im Griechischen der richtige Vertreter von Sk. Bh*ri*gu ist. Kuhn hat auch gezeigt, dass die Phlegyer in gewisser Beziehung zu Prometheus stehen. In der Heimat der Phlegyer, in Panopeus in Phokis, soll Prometheus die Erde gefunden haben, aus der er den ersten Menschen schuf. Dies ist ein Punkt, der im folgenden von Wichtigkeit werden wird, wenn wir versuchen werden, Prometheus als einen Feuergott in seinen

mannigfachen Erscheinungsformen, als Entdecker des Feuers, als Wohlthäter der Menschheit, ja als Schöpfer des Menschengeschlechtes, zu erklären. Sollten andere es vorziehen, Prometheus ein Feuertotem zu nennen, so würde niemand etwas dawider haben, wenn es uns nur zu einem besseren Verständnisse des Prometheus verhelfen würde.

Prometheus.

Wenn wir es versuchen wollen, das mythologische Gewebe, das Prometheus umgiebt, zu entwirren, müssen wir Kuhn folgen. Seine Abhandlung über die Herabkunft des Feuers ist ein Meisterwerk, das viele kritisirt, aber nur wenige verstanden haben. Ich stimme bekanntlich nicht immer mit Kuhn überein, aber in meiner Bewunderung für seinen wahrhaft genialen Blick habe ich nie geschwankt, und ich erwarte zuversichtlich, dass sein Werk in der Zukunft viel grössere Anerkennung finden wird, als es in der Vergangenheit gefunden hat.

Kuhn hat gezeigt, dass Prometheus etymologisch Sanskrit Pramanthu repräsentiren würde, den Namen einer Persönlichkeit, von der wenig bekannt ist, deren Name aber eng mit pramantha zusammenhängt, was den Stab bedeutet, durch dessen Drehung Feuer aus dem Holze gerieben wird. Die Wurzel manth oder math bedeutet umdrehen, rühren, quirlen und insbesondere durch heftiges Reiben zweier Stücke Holz gegen einander Feuer hervorbringen. Atharvan, Mâtari*s*van, Götter und Menschen verrichten diese Handlung. Math wird auch in dem allgemeineren Sinne von Schütteln, Zerren, rauh mit etwas Umgehen, Rollen gebraucht. Ein altes Nomen math, Nom. Sing. manthâs, bedeutet den Quirlstock, der beim Buttern gebraucht wird (mantha-da*nd*a); es bedeutet aber auch Wind und Donnerkeil, da das Gewitter mit irdischen lärmenden Handlungen aller Art, wie Buttern, Wagenrasseln oder

Kegeln, verglichen wird. Im Griechischen erscheint die Wurzel math in μανθάνειν, lernen. Kuhn meint, Lernen wäre so viel wie ein an sich Reissen, sich Aneignen des fremden Wissens. Ich glaube, es ist natürlicher, die Bedeutungsentwicklung Reiben, Mahlen, Handhaben, Studiren anzunehmen (vgl. m*ri*s, streichen, ergreifen, erwägen, studiren). Allein diese Frage kann nicht mit Bestimmtheit entschieden werden, denn die Bedeutung von 'to grind' oder 'to rub it in' im heutigen Englisch dürfte uns kaum viel helfen.

Was Prometheus — für Promantheus[1]) — betrifft, so war die ursprüngliche Bedeutung des Namens die von pramantha oder pramâthyu, einer, der reibt und durch Reiben Feuer hervorbringt[2]), nicht einer, der das Feuer von Zeus raubte (Kuhn S. 13). Die Volksetymologie entdeckte indessen in Prometheus bald den klugen Hervorbringer des Feuers, sah in ihm einen providens oder prudens, ja gab Prometheus, Vorbedacht, einen Bruder Epimetheus, Nachbedacht. Der Übergang von Prometheus, dem Hervorbringer des Feuers, in Prometheus, den Entdecker des Feuers, den Feuergott, bedarf nach dem, was wir bei Angiras, Atharvan, Bh*ri*gu u. s. w. beobachtet haben, keiner weiteren Erklärung. Sogar von Savit*ri*, der Sonne, heisst es, dass er die Sonne geschaffen habe[3]).

Mâtari*s*van, der Wind, der das Feuer vom Himmel auf die Erde gebracht haben soll, ist an anderen Stellen das Feuer selbst. Mâtari*s*van bedeutet im Veda allerdings nicht mehr Wind, allein man darf nicht vergessen, dass Mâtali, der Wagenlenker des Indra, der Sohn des Windes ist. Mâtari*s*van war daher wahrscheinlich ein Name des Wind-Hundes und nicht, wie Roth meinte, des Blitzes, »der in seiner Mutter (mâtari), d. i. in der Wolke, schwillt (*s*van)« — eine unmögliche Bildung.

---

1) Kuhn erwähnt (S. 17) einen Zeus Promantheus aus Lycophron 37.

2) Auf S. 24 scheint Kuhn diese Ansicht zu theilen.

3) Â*s*val.-*S*rautas. IV, 6, 3; Oldenberg, Rel. des Veda, S. 449.

Wenn wir erst einmal in Prometheus eine andere Form des Agni erkannt haben, einen Titanen, der das Feuer erschuf, der es den Menschen gab, der diese göttliche Gabe vom Himmel herabbrachte, so werden wir besser verstehen, wie es kommt, dass er gewisse Eigenthümlichkeiten mit Phoroneus, mit Hephaistos, mit Mâtarisvan, mit Bh*ri*gu, mit Atharvan und Angiras theilt. All diesen Namen liegt derselbe Gedanke zu Grunde, nur nach den jeweiligen Umständen modificirt. Prometheus ist nicht Hephaistos, nicht Phoroneus. Hephaistos, der Gott, steht am höchsten; Phoroneus, der König, am niedrigsten, und zwischen den beiden ist Platz für den Titanen Prometheus.

Wenn wir also auch in Prometheus einen Feuergott und einen Helden, der das Feuer hervorbrachte, zu sehen haben, so können wir erwarten, dass auch er, wie Phoroneus oder wie Agni, der erste der Menschen ist, der Schöpfer der Menschen, ja, schliesslich der Schöpfer aller Dinge, bhúvanâ *g*anáyan, wie es Rv. VII, 5, 7 heisst. Und so ist es in der That. Die Sage berichtet nicht nur, dass Prometheus die ersten menschlichen Wesen geformt habe, er wird auch als der Vater des Deukalion bezeichnet, der nach der Fluth der Vater des ganzen hellenischen Volkes wurde.

Wir können oft beobachten, wie mythologische Charaktere, die von demselben Punkte ausgehen, später nach ganz verschiedenen Richtungen auseinandergehen. Ihren gemeinsamen Ursprung verrathen sie aber in solchen Fällen meist dadurch, dass sie dieselben Handlungen verrichten, wenn auch auf verschiedene Weise. Es kann kaum zwei verschiedenartigere Wesen geben als Prometheus und Hephaistos. Und doch bringen beide nicht nur das Feuer; sie erweisen auch beide dem Zeus denselben Dienst, indem sie ihm den Kopf spalten und so die Geburt der Athene ermöglichen. Beide ferner drohen der Athene Gewalt anzuthun. Solche Übereinstimmungen verdienen Beachtung; sie sind höchst bedeutsam und tragen zur Stütze der Hypothese bei, dass beide Repräsentanten des Agni sind, insbesondere des Agni in seiner

im Veda so häufigen Erscheinungsform als Deus matutinus, des Agni aushasa oder des Tagesanbruchs. Was Prometheus mit den beiden gemeinsam hat, ist, dass er den Menschen das Feuer bringt, ihnen Wohlthaten erweist und als ihr Ahnherr, wenn nicht gar als ihr Schöpfer betrachtet wird.

Minys, Manu.

Von hier geht Kuhn nun noch einen Schritt weiter. Er hat scharfe Kritik dafür erfahren, allein mir scheint er seine Behauptung ganz vorzüglich bewiesen zu haben. Er zeigt, dass in Indien auch Manu der Ahnherr des Menschengeschlechtes ist, und er beruft sich auf den Nachweis Otfried Müllers, dass die Phlegyer und die Minyer nur verschiedene Namen für ein und dasselbe Volk seien[1]). Wenn nun die Phlegyer von Phlegys, d. i. Bh*ri*gu, abstammen, so sind die Minyer offenbar die Nachkommen des *Mīnys, d. i. des Manu. Die lautlichen Schwierigkeiten dieser Gleichung hat Kuhn so sorgfältig erwogen[2]) und, soweit ich es beurtheilen kann, so vollständig beseitigt, dass ich hier nicht darauf zurückzukommen brauche. Wenn Linguisten nur halb so viel Zeit darauf verwenden wollten, anscheinende lautliche Schwierigkeiten zu beseitigen, als sie auf das Hervorsuchen von neuen verwenden, so würde der Fortschritt der vergleichenden Mythologie viel rascher und zu gleicher Zeit viel befriedigender gewesen sein. Dass Sanskrit a durch griechisch i vertreten ist, ist allerdings gegen die Regel; wir brauchen aber nur an asva = ἵππος zu denken, um zu sehen, dass diese Entsprechung sogar in Appellativen möglich ist. Das lange ī von Mīnos macht die Gleichungen Μανϝαντ- = Μίνως und Μανϝα- = Μῑνύα- nicht ungültig, und die Thatsache, dass Minos, wie Prometheus, bisweilen als der Vater des Deukalion gilt, darf nicht übersehen werden.

1) O. Müller, Orchomenos, S. 179.
2) Beiträge, Bd. I, S. 369.

In den Sagen von Minos herrscht indessen grosse Verwirrung. Ursprünglich gab es nur eine, später aber existirten zwei, und es ist nicht immer leicht, sie auseinander zu halten. Dass sowohl Minos als Manu als Gesetzgeber berühmt waren, erklärt sich vielleicht einfach daraus, dass man die alten Gesetze den Urahnen oder den alten Königen gewisser Länder zuschrieb. Obwohl aber in gewisser Hinsicht eine Ähnlichkeit zwischen Manu und Minos besteht, und obwohl im Sanskrit Manu und Bh*ri*gu in naher Beziehung zu einander stehen, so fehlt doch jede Spur einer Feuernatur sowohl bei Manu als auch, soweit wir es beurtheilen können, bei Minos.

Manu.

Wenn wir zuerst dem Manu in der alten Dichtung Indiens begegnen, ist er schon ein Mensch, der Vater-Mensch (mánush-pitâ') oder, wie wir sagen würden, der Typus der Menschheit. Man hat ihn gewöhnlich etymologisch als den Denker gedeutet, von man, denken. Aber dies hat man als einen viel zu abstrakten Namen für die ältesten Perioden des arischen Denkens bezeichnet. Natürlich können die alten mythologischen Namen Tausende von Jahren und Tausende von Veränderungen erlebt haben, ehe sie uns zu Gesicht kommen. Wenn wir aber für Manu einen physischen Hintergrund haben wollen, können wir ihn kaum in dem Feuer, sondern, wie ich glaube, eher in dem Monde finden. Der Mond wurde der Zeitmesser genannt, und es ist möglich, — mehr will ich nicht behaupten — dass der Name Manu ursprünglich wie das griechische μήν und μήνη ein Name des Mondes war. Im Rigveda, IV, 26, 1, giebt es eine merkwürdige, aber dunkle Stelle, die mit den Worten beginnt: Ahám Mánu*h* abhavam sû'rya*h* *k*a, »Ich war Manu und ich war die Sonne.« Hier scheint sich zunächst die Bedeutung Mond darzubieten; da aber der Dichter im Verlaufe sagt, dass er auch der *Ri*shi Kakshîvat und Kavi Usanas gewesen sei, so können wir aus dieser

vereinzelten Stelle nicht viel über die alte Bedeutung von Manu entnehmen. Auch ein anderer Vers, X, 62, 11, gewährt uns nicht viel Licht. Hier finden wir Sâvarni's, d. i. Manu's, dákshinâ als sû'ryena yátamânâ bezeichnet. Wir müssen uns indessen an die Sage von Saranyû und Vivasvat erinnern, die berichtet, dass nach der Flucht der Saranyû vor Vivasvat diesem eine Stellvertreterin der Saranyû gegeben wurde, und dass diese Stellvertreterin den Manu gebar. Nun hat schon Mannhardt [1]) bemerkt, dass, wenn wir in Volkssagen den Ersatz der Braut durch ein anderes Weib finden, wir diese Stellvertreterin im allgemeinen als die Nacht oder den Winter deuten dürfen. Ist nun diese stellvertretende Gattin die Nacht, so ist ihr Kind natürlich der Mond. Es ist eine volksthümliche, wenn auch durch die Beobachtung nicht bestätigte Anschauung, dass sobald die Sonne untergeht, der Mond aufgeht und zwar gerade gegenüber der untergehenden Sonne. So schreibt Heine: —

Die glühend rothe Sonne steigt
Hinab ins weit aufschauernde,
Silbergraue Weltmeer;
Luftgebilde, rosig angehaucht,
Wallen ihr nach; und gegenüber
Aus herbstlich dämmernden Wolkenschleiern,
Ein traurig todblasses Antlitz,
Bricht hervor der Mond.

Was immer auch Manu in ferner Vergangenheit gewesen sein mag, im Rigveda ist er der Vater, auch der Führer der Menschen (grâmaní'h, X, 62, 11). Er war ein individueller Manu, und im *S*atapatha-brâhmana wird dieser Manu als der Mensch bezeichnet, der aus der grossen Fluth gerettet wurde. Er heisst Vivasvat, aber auch der Sohn des Vivasvat, d. i. Vaivasvata, und in einer Sage erscheint er als der Sohn des Âditya und seiner zweiten Gattin Savarnâ. Vivasvat ist deut-

1) Lett. Sonnenmythen, S. 298.

lich ein Name der Sonne, während die Kinder, Yama und Yamî, von einigen als die Erzeuger des Menschengeschlechtes aufgefasst werden. Das alles zeigt die Sonnennatur und damit zugleich die Feuernatur des mythologischen Manu, und es erklärt auch bis zu einem gewissen Grade, warum es von Mâtari*s*van heisst, dass er Agni vom Himmel zu den Bh*ri*gus gebracht habe. Allein manu ist auch das regelmässige Appellativum für Mensch, obwohl es sich bisweilen schwer entscheiden lässt, in welcher Bedeutung man es zu nehmen hat. So können wir z. B. Rv. I, 36, 19: Ní tvấm Agne mánu*h* dadhe *g*yóti*h* *g*ánâya *s*á*s*vate, entweder übersetzen »Manu setzte dich«, oder »der Mensch setzte dich, o Agni, als ein Licht für alles Volk«.

Ebenso Rv. X, 63, 7: Yébhya*h* hótrâm prathamấm âye*g*é mánu*h* sámiddhấgni*h*, »Denen Manu — oder »der Mensch« — mit entzündetem Feuer das erste Gebet darbrachte«.

Dies ist eine sehr unvollständige Darstellung Agni's; allein die Umrisse, wie ich sie hier gegeben, sind, glaube ich, richtig und können durch weitere Forschungen leicht ausgefüllt werden. Die Bände 32 und 46 der Sacred Books of the East enthalten eine Übersetzung von mehr als der Hälfte der an Agni gerichteten Lieder, und ich bedaure, dass die übrigen Lieder, da die Zahl von fünfzig Bänden nicht überschritten werden darf, nicht erscheinen werden, wenigstens nicht in jener Sammlung.

Abstrakte Götter.

Das Studium Agni's sollte uns indessen noch einen andern Punkt lehren, den wir auch bei der Erklärung anderer vedischer Götter nie ausser Acht lassen sollten. Wie hoch sich auch Agni erhoben haben mag, als Gott, als Wohlthäter und Beschützer, ja als Schöpfer des Himmels und der Erde und als Quelle alles Lichts und Lebens, sein Ursprung liegt in der Natur; er ging aus von dem sichtbaren Feuer auf dem Herde

oder von der Sonne oder von dem feurigen Meteor, das in der Gestalt des Blitzes aus den Wolken herniederfährt. Was wir in diesem Falle als eine Thatsache erkannt haben, können wir mit Sicherheit auf andere Fälle ausdehnen. Alle vedischen Götter, ja alle arischen Götter, waren im Anfange physisch. Ich sage, im Anfange, denn später, als der Begriff der Gottheit einmal gebildet und vertraut geworden war, kam zweifellos eine Zeit, wo auch unsichtbare und rein abstrakte Objekte zu göttlichem Range erhoben wurden. Vâ*k*, die Rede, war z. B., wenn auch nicht sichtbar, so doch hörbar, aber M*ri*tyu, der Tod, war bloss ein postulirtes Wesen, und doch wird auch er als Gottheit angerufen. Und solche Fälle sind lehrreich. M*ri*tyu, der Tod, war offenbar eine sekundäre Gottheit und einer primären Gottheit, nämlich Yama, der untergehenden Sonne, aufgepfropft, und selbst Vâ*k*, die Rede, zeigt noch im fernen Hintergrunde eine physische Grundlage in der Stimme des Donners.

Man hat geglaubt, alle weiblichen Gottheiten seien rein abstrakte Schöpfungen. Das ist nicht der Fall. Einige haben ihre physischen Urbilder, z. B. Âpas, die Wasser entweder auf der Erde oder am Himmel, Ushas, die Morgenröthe mit den Apsaras, P*ri*thivî, die Erde, Sarasvatî, wenn sie den Fluss repräsentirt, und mit ihr I*l*â, Bhâratî und vielleicht Mahî; Râkâ, Sinîvâlî, Kuhû und Gungû, Phasen des Mondes; vielleicht Aditi, das Jenseits, und P*ris*ni, der wolkige Himmel, die Mutter der Maruts. Andere wie Yamî, Indrâ*n*î, Agnâyî, Varu*n*ânî, A*s*vinî, Sûryâ, Ara*n*yânî, sind deutlich Ableitungen, nicht aber Sarasvatî. Rein abstrakte Göttinnen aber sind Vâ*k*, die Rede, *S*raddhâ, der Glaube, Aramati, die Frömmigkeit, und diese müssen einer sekundären Stufe der vedischen Religion zugewiesen werden.

Ich gebe durchaus zu, dass auch Varu*n*a im vedischen Pantheon einen entschieden ethischen und abstrakten Charakter angenommen hat; im Anfange muss er aber meiner Ansicht nach eine ebenso konkrete Gottheit gewesen sein wie Agni oder wenigstens wie Indra. Selbst wenn man es für fraglich

halten sollte, ob er wie Ouranos anfänglich den Himmel, insbesondere den dunklen Himmel, repräsentirte, so sind doch noch Spuren genug dafür vorhanden, dass er einst die Hauptrolle am Firmamente spielte. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Varu*n*a im späteren Sanskrit ein entschieden physischer Gott ist. Wie können wir dann glauben, dass er anfänglich etwas anderes gewesen, oder dass er thatsächlich fertig aus einer geistigeren semitischen Religion übernommen worden sei? In der nachvedischen Religion ist Varu*n*a der Gott des Meeres und der westlichen Himmelsgegend; ist es also wahrscheinlich, dass er im Veda eine rein geistige Gottheit ohne eine physische Vergangenheit war? Die Spuren dieser Vergangenheit mögen nicht gerade zahlreich oder sehr handgreiflich sein; wir sollten aber nicht vergessen, dass sowohl im Veda als auch im Avesta die Wasser, Âpas, als die Gattinnen Varu*n*a's und Ahura's erwähnt werden, und dass der ihm speciell zugewiesene Platz ápya yóni, die wässerige Stätte, genannt wird (Rv. II, 38, 8). Varu*n*a geht dahin mit den Wassern (adbhí*h* yâti Váru*n*a*h* samudraí*h*, Rv. I, 161, 14); er ist am Abend Feuer oder die Sonne (sá Váru*n*a*h* sâyám agnír bhavati, Athv. XIII, 3, 13); er erschuf thatsächlich die Nacht (Mitrá*h* áha*h* á*g*anayat, Váru*n*a*h* rấtrim, Taitt.-S. VI, 4, 8, 3) und wohnt daher im Westen. In den Gebeten an ihn wird er nicht immer nur um geistige Gaben gebeten, sondern gerade um die Gaben, die ein Gott des Himmels gewähren kann. So lesen wir in einem Gebete um Regen, Rv. V, 63, 1: —

»Wächter des Gesetzes, deren Natur die Wahrheit ist, ihr besteiget euren Wagen im höchsten Himmel. O Mitra und Varu*n*a, wen ihr hier beschützt, dem bringt der Regen das süsse Wasser vom Himmel hernieder«.

Ich weiss sehr wohl, dass man diese entschiedene Ansicht von dem physischen Ursprung der vedischen Götter — mit sehr wenigen Ausnahmen — bisweilen in Zweifel gezogen und sogar mit Geringschätzung und Hohn behandelt hat, und dass man versucht hat, die Existenz von Göttern ohne jeg-

lichen physischen Hintergrund im Veda nachzuweisen. So abstrakt aber auch die Natur gewisser vedischer Götter im Laufe der Zeit geworden sein mag, stets lässt sich zeigen, dass sie entweder direkt von gewissen Naturerscheinungen abgeleitet oder aber auf primäre Götter von entschieden physischem Charakter aufgepfropft worden sind.

Savit*ri*.

Nehmen wir z. B. Savit*ri*, die Sonne. Zunächst muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Savit*ri* im späteren Sanskrit einfach einer der vielen Namen der wirklichen Sonne ist. Es ist allerdings richtig, es giebt Stellen, ja ganze Lieder, in denen der solare Charakter Savit*ri*'s nicht gerade sehr hervortritt. Allein das gilt auch für andere Götter, z. B. für Mitra und Varu*n*a. Darum aber anzunehmen, wie Oldenberg es gethan, dass Savit*ri* nicht von Anfang an ein Name des solaren Gottes oder des solaren Agens war, sondern eine erregende und bewegende Macht im allgemeinen bedeutete, eine Macht, die die ganze Welt durchdringt, das scheint mir mit dem allgemeinen Charakter der vedischen Götter völlig im Widerspruch zu stehen. Abstrakte Begriffe wie der Erreger oder der Antreiber können anderen Göttern aufgepfropft werden, z. B. der Sonne, dem Feuer, dem Himmel oder Soma, dem Monde und dem Regen. Wir sehen das sogar bei Namen wie Tvash*tri*, Dhât*ri*, Trât*ri*, dem Bildner, dem Macher, dem Erhalter. Tvash*tri* vertauscht seinen Platz im Veda mit Agni, ja mit Dyaus; Agni wird sogar der Sohn des Tvash*tri* genannt; allein ich vermisse jede Spur einer abstrakten Gottheit, der Zimmermann oder der Schöpfer (Tvash*tri*) genannt, ohne eine physische Vergangenheit.

Nach einiger Zeit kann ohne Zweifel die ursprüngliche Unterlage dieser Namen wegfallen, und es bleibt dann eine Gottheit, die anscheinend des physischen Hintergrundes vollständig entbehrt. Wir können es oft im Veda selbst

beobachten, wie eine Naturgottheit ihre ursprünglichen physischen Züge verliert und anscheinend zu einem rein ethischen Wesen wird. Wir haben gesehen, wie ein so ausgesprochen physischer Gott wie Agni schliesslich zum Schöpfer, zu einem König der Menschen, allwissend und allmächtig, wird, ohne auch nur eine Spur von seiner ursprünglichen Natur als Feuergott zu bewahren[1], und wir können dasselbe bei Mitra und Varu*n*a beobachten. Was wir bei Varu*n*a gesehen, können wir auch bei seinem Gefährten Mitra beobachten. Natürlich hat man geleugnet, dass er solaren Ursprungs sei. Anstatt ihn als einen Reflex der Sonne zu fassen, hat man seinen Ursprung in der abstrakten Idee des Freundes oder alles dessen, was in der Natur freundlich und wohlthätig ist, gesucht. Wo aber sollen wir die Stütze für einen so abstrakten Begriff finden? Wenn die Idee eines abstrakten Gottes in jener frühen Zeit existirt hätte, hätte ihm wohl ein Name wie Freund oder Wohlthäter gegeben werden können. Wen aber sollten die Alten wohl gemeint haben, wenn sie ihn als Mitra, als Freund oder Wohlthäter anredeten, wenn nicht die Sonne? So verschieden auch ihre Art zu denken von der unseren gewesen sein mag, ihre Logik kann nicht wohl verschieden gewesen sein; sie würden nicht ein Prädikat ohne ein wirklich ausgedrücktes oder stillschweigend verstandenes Subjekt gebraucht haben. Selbst Oldenberg, obwohl er die Existenz von Gottheiten, die von Anfang an abstrakt waren, behauptet, scheint doch diese Nothwendigkeit eines sichtbaren Objektes als des Ausgangspunktes für Mitra gefühlt zu haben, und Mitra ist daher nach ihm vielleicht ein alter Fetisch, ja er sieht in seinem Beinamen, sarpí*h*-âsuti (Rv. VIII, 74, 2) ein Anzeichen dafür, dass dieser Fetisch mit Butter gesalbt wurde (siehe auch Rv. V, 3, 2). Hier sehen wir, wie gefährlich es ist, heterogene Mythen und Gebräuche zu vergleichen. Zunächst ist doch ein Götterbild etwas ganz anderes als ein Fetisch; zweitens ist es, soweit ich weiss, nicht üblich, einen Fetisch mit

1) Physische Religion, S. 189.

Butter zu salben, und drittens, wenn Mitra einst ein blosser Fetisch war, warum sollten dann nicht auch alle übrigen Götter von Fetischen stammen? Mitra war so offenbar ein Sonnengott, dass bei den Alten jedenfalls, das heisst, bei denen, die an ihn glaubten und ihn verehrten, niemand jemals auch nur im Traume daran gedacht hat, dass er ein Fetisch — in dem wahren Sinne des Wortes — sei.

Und Savitri hat auch durchaus noch nicht alle seine solaren Merkmale verloren. Wenn wir z. B. die Lieder an Sûrya, die Sonne, mit den Liedern an Savitri vergleichen, so finden wir in beiden dieselben solaren Elemente. Dass die etymologische Bedeutung von Savitri den Dichtern bewusst war, geht aufs deutlichste aus dem häufigen Gebrauche von su und von Ableitungen von su in den ihm gewidmeten Liedern hervor. So lesen wir z. B. Rv. V, 81, 2 ff.: —

Vísvâ rûpâ'ni práti muñkate kavíh
Prá asâvît bhadrám dvipáde kátushpade,
Ví nâ'kam akhyat Savitâ' várenyah
Ánu prayâ'nam Ushásah ví râgati. 2.

Utá yâsi Savitah trî'ni rokanâ',
Utá sû'ryasya rasmíbhih sám ukyasi,
Utá râ'trîm ubhayátah pári îyase,
Utá Mitráh bhavasi deva dhármabhih. 4.

Utá îsishe prasavásya tvám ékah ít,
Utá Pûshâ' bhavasi deva yâ'mabhih,
Utá idám vísvam bhúvanam ví râgasi,
Syâvâ'svah te savitah stómam ânase. 5.

»Der Weise (Savitri) nimmt alle Formen an; er hat Mensch und Vieh Segen gesendet (asâvît); der treffliche Savitri hat den Himmel erhellt und leuchtet hinter dem Zuge der Morgenröthe«. 2.

»Du, o Savitri, gehst zu den drei lichten Orten, und du erfreuest dich an den Strahlen der Sonne; du umgiebst die Nacht

auf beiden Seiten, und du, o Gott, wirst Mitra durch deine Thaten«. 4.

»Du allein bist der Herr der Schöpfung (prasava), und auf deinen Pfaden, o Gott, wirst du Pûshan; du erleuchtest diese ganze Welt, o Savit*ri*; ich, *S*yâvâ*s*va, habe dir dies Preislied gebracht«. 5.

Nun, frage ich, kann es noch einem Zweifel unterliegen, dass sich der Dichter Savit*ri* als eine Sonnengottheit dachte, als den Wirker hinter der Sonne, und dass er sich zu gleicher Zeit wohl bewusst war, dass der Name des Gottes von der Wurzel su in der Bedeutung erregen, beleben oder erzeugen komme? Es ist allerdings richtig, dass der Name Savit*ri* wie jeder andere Name von einer Wurzel kommt, die einen allgemeinen Begriff ausdrückt, und dass Savit*ri* Beleber bedeutet; allein dieses Prädikat setzte als Subjekt nur ein Objekt voraus, nämlich die Sonne, und konnte gerade deshalb niemals von irgend einem andern Beleber wie dem Regen oder dem Monde oder dem Winde gebraucht werden. Schliesslich stammt doch auch unser eignes Wort für Sonne wahrscheinlich von derselben Wurzel su, die uns Savit*ri* liefert; aber niemand bezweifelt, dass es von Anfang an ein Name der Sonne und nur der Sonne war. Wenn sunus im Gotischen der Erzeugte (suta) ist, so kann gotisch sunna nur die Sonne als den Erzeuger, den Beleber, wie Savit*ri*, bedeuten. In dem Liede des Rigveda wird Savit*ri* als der Antreiber der Natur und des Menschen gedacht, nicht als ein unbekannter Jemand, sondern aufs deutlichste als die Sonne. An verschiedenen Stellen erscheint der Name Savit*ri* thatsächlich neben Sûrya. So wird z. B. Rv. I, 35, 7 gefragt, wo denn Sûrya gewesen wäre, als Savit*ri*, der Asura, den Himmel erleuchtete? Und X, 139, 4 heisst es, dass Indra, wenn Savit*ri* sich erhebt, die Gehege Sûrya's sieht.

Rv. V, 81, 4 lesen wir, dass Savit*ri* nach den Himmeln geht, dass er sich mit den Strahlen Sûrya's vereinigt, dass er die Nacht auf beiden Seiten umgiebt, und dass er bei Nacht Mitra ist.

Rv. X, 139, 1 wird Savitri sûryarasmi genannt, in die Strahlen der Sonne gekleidet, und im Osten sich erhebend.

Wie die Sonne hat auch Savitri seinen Wagen, I, 35, 5, und seine Rosse, VII, 45, 1. Wie Sûrya wandelt er zwischen Himmel und Erde, I, 35, 9. Er ist goldhändig, I, 35, 9, und goldarmig, I, 35, 10, goldäugig, goldhaarig und goldzüngig. Seine Rüstung ist gelb, IV, 53, 2; seine Wege werden staublos genannt, I, 35, 11, wie die Wege anderer himmlischer Götter. Beständig wird erwähnt, wie er sich mit seinen Strahlen erhebt, IV, 53, 1, der Morgenröthe folgt, V, 81, 2, Tag und Nacht vorausgeht, V, 82, 8, seine goldenen Arme ausstreckt, II, 38, 2; VI, 71, 1; 5. Er wandelt auf und ab, alle Dinge beschauend; er erhellt den Luftraum. Er wird sogar der Träger des Himmels genannt und gepriesen, dass er vor dem Erscheinen der Morgenröthe den Wagen der Asvins (Tag und Nacht) aussende. Und wenn man sich ihn auch unzweifelhaft vorzüglich als den Lebensspender denkt und daher als den Erreger und Beleber der ganzen Welt, so wird er doch auch als der Tröster, als der Beruhiger, vielleicht als der Geber der Ruhe und des Schlafes bezeichnet, IV, 53, 6; VII, 45, 1.

Müsste man annehmen, dass ein in so scharfen Umrissen und mit so lebhaften hellen Farben gezeichneter Gott von einer blossen Abstraktion ausgegangen sei, so würden nur wenige vedische Gottheiten diesem Schicksal entgehen können. Der Fortschritt vom Konkreten zum Abstrakten ist deutlich genug; mit der Annahme des Rückschritts vom Abstrakten zum Konkreten sollte man aber sehr vorsichtig sein.

Man hat gemeint, es gebe auch noch andere Gottheiten im vedischen Pantheon, die ohne eine physische Grundlage entstanden seien, wie z. B. Tvashtri, Dhâtri und Trâtri; allein welch ein gewaltiger Unterschied besteht zwischen ihnen und dem dramatischen Savitri! Ihre Namen drücken Eigenschaften oder Handlungen aus, die den Göttern im allgemeinen zugeschrieben werden können. Können wir aber die bleichen, schattenhaften Züge dieser Gottheiten mit dem lebenskräftigen

Glanze Savitri's vergleichen? Man hat lange Zeit geglaubt, dass der menschliche Geist überall einen Macher oder Schöpfer, einen Unterstützer oder Erhalter postulirt haben müsse, allein die Entwicklung des religiösen Denkens, wie wir sie jetzt im Veda und anderswo studiren können, lehrt uns, dass das nicht der Fall war. Der Mensch hielt sich zunächst an das Sichtbare und entdeckte erst allmählich das Unsichtbare hinter dem Sichtbaren. Er begann mit dem Konkreten und schritt von dort aus langsam zur Entdeckung des Abstrakten weiter.

Selbst bei einem Gotte wie Dhâtri, dem Schöpfer, können wir noch seine physische Unterlage in Varuna erkennen[1]). Wir haben gesehen, wie einzelne vedische Dichter Agni im Hintergrunde Tvashtri's sowohl wie Vidhartri's vermutheten, II, 1, 3; 5, während an anderen Stellen Tvashtri thatsächlich als Vater des Agni, I, 95, 2, ja als Vater und Gatte der Saranyû bezeichnet wird.

So ungern ich auch zuweilen von Oldenberg abweiche, so muss ich doch gestehen, dass meiner Ansicht nach Savitri durchaus als selbständiger und sichtbarer Gott betrachtet wurde, so sichtbar am Himmel wie Agni auf Erden oder Indra im Luftraum, wenn auch später, wie jene Götter, mit einem erhabeneren und abstrakteren Charakter ausgestattet.

Brihaspati und Brahmanaspati.

Ich bezweifle sogar, dass wir Götter wie Brihaspati oder Brahmanaspati als bloss abstrakte Gottheiten behandeln dürfen. Roth sah in Brahmanaspati eine abstrakte Gottheit, in der sich die Thätigkeit des Verehrers den Göttern gegenüber personificirte. Bergaigne[2]) machte aus ihm »un personnage divin qui symbolise l'action en quelque sorte magique des formules sacrées«. Hillebrandt sieht in ihm einen Herrn der

1) Darmesteter, Ormazd et Ahriman.
2) Rel. véd. I, 299.

Pflanzen und einen Mondgott, während Oldenberg[1]) ihn als den ältesten König der Gebete, den Erzeuger aller Gebete, erklärt. Ich muss gestehen, dass ich keiner dieser Anschauungen zu folgen vermag, und ich bezweifle, dass die Dichter der vedischen Zeit sie verstanden haben würden. Ich bleibe bei meiner alten Ansicht, dass Brahma*n*aspati ein ursprünglich auf Agni gepfropfter Gott war[2]). Der Name B*ri*haspati oder Brahma*n*aspati bedeutet natürlich ohne Zweifel Herr des Gebetes, und anstatt B*ri*haspati finden wir auch Vâ*k*aspati, Herr der Rede, was, nebenbei bemerkt, zeigt, dass b*ri*h (Wort) dieselbe Bedeutung wie vâk gehabt haben muss. In Brahma*n*aspati können wir die Nebenbedeutung Herr des Brahman, d. h. der Priesterklasse, wahrnehmen.

Ich gebe zu, dass diese Gottheiten einen speciellen eigenthümlichen Charakter angenommen haben und von den priesterlichen Dichtern sehr frei behandelt worden sind; allein ich glaube, wir können noch die Fasern erkennen, die sie mit dem Stamm, auf den sie ursprünglich gepfropft waren, verbinden. Warum sollen wir nicht ihre Namen als ursprünglich dem Agni gehörige Namen betrachten, gerade so wie Narâ*s*a*m*sa, *G*âtavedas und Vai*s*vânara? Auch diese Namen waren anfänglich Beinamen des Agni; später aber wurden sie als selbständige Persönlichkeiten angerufen, wie z. B. *G*âtavedas in I, 99, Narâ*s*a*m*sa in I, 18, 9, Vai*s*vânara in I, 59 u.s.w.

Wenn B*ri*haspati und Brahma*n*aspati eine grössere Selbständigkeit als jene angenommen zu haben scheinen, so mag das daran liegen, dass ihnen ein priesterlicher Charakter zugeschrieben wurde wie dem Agni selbst. So finden wir z. B. oft, wenn eine grosse Anzahl von Gottheiten angerufen werden muss, B*ri*haspati in derselben Reihe mit Agni, Indra u. s. w. und wenigstens an einer Stelle (X, 68, 9) heisst es von B*ri*haspati, dass er die Morgenröthe, die Sonne und Agni gefunden habe, als ob Agni von ihm verschieden wäre. Hier

1) Rel. des Veda S. 66.
2) Rigveda-Sa*m*hitâ, 1869, S. 177.

braucht indessen Agni nicht den Gott zu bedeuten; es bezeichnet hier vielleicht nur das materielle Feuer, und Ludwig fasst es, wie ich sehe, in diesem Sinne. Rv. VII, 10, 4 wird indessen Agni wirklich gebeten, eine Anzahl von Göttern herbeizuführen, Indra mit den Vasus, Rudra mit den Rudras, Aditi mit den Âdityas, und so auch B*ri*haspati mit den Sängern. In allen derartigen Stellen, wo B*ri*haspati in der Gesellschaft der Aṅgiras erscheint, scheint sein ursprünglicher Charakter ganz vergessen zu sein. Man mag fragen, weshalb B*ri*haspati gerade der Name des Agni sein sollte, weshalb nicht viel mehr des Indra, da einige seiner Thaten, insbesondere die Befreiung der Kühe aus der dunklen Höhle (der Nacht), mehr auf Indra hinzuweisen scheinen als auf Agni. Allein hier ist daran zu erinnern, dass Indra viel häufiger nicht nur in derselben Reihe von Götternamen, in der auch B*ri*haspati vorkommt, sondern auch ausdrücklich als der Genosse B*ri*haspati's erwähnt wird. So finden wir Indra und Brahma*n*aspati zusammen in II, 24, 12 und VII, 97, 3; 9, Indra und B*ri*haspati in IV, 49; IV, 50, 10; 11; VII, 97, 10; 98, 7; VIII, 96, 15. Brahma*n*aspati wird der Freund Indra's genannt (I, 18, 6) und mit ihm als seinem Verbündeten angerufen (II, 23, 18), während Agni, soviel ich weiss, nirgends im Rigveda thatsächlich der Genosse oder Begleiter des B*ri*haspati oder des Brahma*n*aspati ist, und zwar aus einem sehr guten Grunde. Die kriegerische Natur Brahma*n*aspati's würde allerdings zweifellos mehr auf Indra als auf Agni als Urbild hinweisen. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass Indra und Agni Zwillingsbrüder sind, dass sie oft in ihren Kämpfen vereint sind[1]), dass sie beide den Donnerkeil schwingen und V*ri*tra erschlagen und andere tapfere Thaten gemeinsam ausführen. Ja, es heisst sogar, dass Agni selbst V*ri*tra und *S*ambara erschlagen und ihre Festen erbrochen habe, dass er in der That v*ri*trahantama, der grösste der V*ri*tratöter sei. Es ist also durchaus nicht unangemessen, wenn

1) M. M., Wissenschaft der Sprache, II, S. 585; Muir, V, S. 219.

alle diese Thaten Brahma*n*aspati zugeschrieben werden, während er andererseits Beinamen führt, die nur für Agni passen und nicht für Indra. So ist, wie Brahma*n*aspati, Agni vor allem der Priester, Brahmâ (II, 1, 3), der Hot*ri* und der Bote zwischen den Menschen und den Göttern. Wie Agni Narâ*sam*sa ist, so ist es auch Brahma*n*aspati (I, 18, 9; X, 182, 2). Wie er sadasaspati, der Herr des Hauses ist, so ist es auch Brahma*n*aspati (I, 18, 6). Beide werden kavi, pra*k*etas genannt (II, 23, 2), maghavan (II, 24, 12), sabheya oder sabhâvat (II, 24, 13), saptâsya, siebenmündig, oder saptara*s*mi (IV, 50, 4), Aṅgiras und Âṅgirasa (VI, 73, 1; IV, 40, 1; X, 47, 6).

Am meisten wurde ich von der Identität Brahma*n*aspati's und Agni's überzeugt, als ich Rv. I, 38, 13 übersetzte.

Der Dichter sagt: »Preise Brahma*n*aspati, den Herrn des Gebetes, Agni, den Glänzenden, der wie ein Freund ist« (vgl. I, 75, 4).

Hier kann man Brahma*n*aspati beinahe als ein Beiwort Agni's auffassen, wie dar*s*ata, glänzend. Und ich sehe auch gar keinen Grund, warum es in einem andern Sinne genommen werden sollte, denn selbst wenn wir Mitra als den Namen des Gottes nähmen, — Agni wird häufig mit Mitra identificirt[1]) — so würde doch der Sinn des ganzen Verses derselbe bleiben. So übersetzt Ludwig: »Agni, der schön wie Mitra ist«. Wenn noch ein Zweifel bestände, so würden andere Stellen ihn beseitigen. Rv. II, 1, 3 lesen wir: »Du, Agni, bist Indra, ein Stier unter (allen) Wesen; du bist der weitherrschende Vish*n*u, der Verehrung würdig. Du bist der Brahman, ein Gewinner des Reichthums, o Brahma*n*aspati«. Man hat dies gewöhnlich jüngeren Synkretismus genannt[2]); es giebt aber auch einen alten Synkretismus, der auf den gemeinsamen Ursprung von Göttern, die sich später sonderten, hinweist.

1) Siehe Bergaigne, Rel. Véd. III, S. 134 ff.

2) Vgl. Ait.-Brâhm. I, 1, 1: Agnir vai sarvâ devatâ*h*, u. s. w. Nirukta, Bd. III, S. 387, 390.

Ausserdem wird an unserer Stelle Agni, wenn auch mit anderen Göttern identificirt, doch wirklich unter dem Namen Brahma*n*aspati im Vokativ angerufen.

Ferner Rv. III, 26, 2: »Wir rufen den glänzenden Agni uns zu Hülfe, Vai*s*vânara (den Allgeliebten), den preisenswerthen Mâtari*s*van, B*ri*haspati, den weisen Anrufer, den Gast, den schnell sich Bewegenden, dass er komme zum Gottesdienst der Menschen«.

Wie Agni hier Mâtari*s*van genannt wird, so wird auch B*ri*haspati in Rv. I, 190, 2 Mâtari*s*van genannt, während es I, 128, 2 heisst, dass Mâtari*s*van Agni den Menschen gebracht habe.

Ich bezweifle, dass Oldenberg alle diese Stellen in Betracht gezogen hat, wenn er in seinem letzten Werke (1894) erklärt, dass wir B*ri*haspati als eine rein abstrakte Gottheit ansehen müssten. Einige der von uns angeführten Stellen lassen sich ohne Zweifel auch anders deuten; wenn wir aber das gesammte Material sorgfältig abwägen, so neigt sich die Wagschale doch entschieden auf die Seite des Agni-Ursprungs des B*ri*haspati. Ich führe nicht gern Sâya*n*a als Autorität in solchen Fragen an, aber auch er weiss sehr wohl [1], dass Agni in der That B*ri*haspati ist (Agnir eva B*ri*haspati*h*) und so von den einheimischen Gelehrten aufgefasst wurde.

Bei alledem bin ich weit davon entfernt, zu behaupten, dass alle vedischen Inder, wenn sie Brahma*n*aspati anriefen oder ihm Opfergaben darbrachten, sich völlig klar waren, dass er ursprünglich das Feuer oder der Gott des Feuers war. Er war zu einer jener vielen traditionellen Gottheiten geworden, und in Indien fragte man nicht nach seiner physischen oder ethischen Vergangenheit. Wenn das vedische Volk Agni anrief (Rv. I, 189): »Führe uns zu Reichthum auf einem guten Pfade; treibe von uns die Sünde, die uns abseits führt!«, so dachten sie nicht an das Feuer, das vor ihnen auf

1) Kommentar zu Rv. V, 43, 12.

dem Herde loderte, und doch fuhren sie fort: »Schütze uns mit deinen unermüdlichen Wächtern, du, der du flammst auf deinem lieben Sitze«.

Die Principien der wissenschaftlichen Mythologie.

Dies muss genügen, und ich hoffe, es wird genügen, um alle kompetenten Richter in Stand zu setzen, sich ihre eigene Meinung darüber zu bilden, ob die Principien, die ich als Wegweiser für das Studium der wissenschaftlichen Mythologie aufgestellt habe, durch die in den vorausgehenden Seiten gegebenen Erläuterungen gerechtfertigt sind oder nicht. Diese Principien lassen sich in sehr wenige Worte zusammenfassen.

Das erste Princip ist, dass in der Mythologie Vernunft herrschen muss, und dies Princip sollte, selbst wenn es sich noch nicht in jedem Falle erweisen lässt, doch als ein Postulat von allen vergleichenden Mythologen festgehalten werden.

Das zweite Princip ist, ganz ähnlich wie Locke's Princip 'Nihil in intellectu quod non ante fuerit in sensu', dass die alten Götter der arischen Mythologie nichts enthalten, was nicht von der Natur eingegeben wäre. Natürlich sind spätere historische Einflüsse oder gar Missverständnisse nicht ausgeschlossen.

Das dritte Princip ist, dass Übereinstimmungen zwischen den Mythen verwandter Sprachen, obwohl interessant und bisweilen lehrreich, doch nicht völlig den gemeinsamen Ursprung der Mythen beweisen können, wofern nicht die in ihnen vorkommenden Namen erstens eine Erklärung und zweitens eine Vergleichung gestatten.

Die Vergleichung von Mythen in nicht-verwandten Sprachen.

Zur Ergänzung möchte ich hinzufügen, dass Vergleichungen zwischen den Sitten und Mythen sprachlich nicht verwandter Völker eine sehr genaue Kenntnis der heutigen Tages oder in früherer Zeit gesprochenen Dialekte erfordern, um solche Versehen zu vermeiden, wie ich sie im Anfange in dem Falle von Tuna erwähnt habe. Wenn sich Übereinstimmungen zwischen Sitten und Mythen verschiedener uncivilisirter oder uncivilisirter und civilisirter Völker klar erweisen lassen, so können sie für den Psychologen von grösstem Nutzen werden, um Neigungen, die der menschlichen Natur innezuwohnen scheinen, wie z. B. das Schamgefühl, zu beweisen oder zu widerlegen. Wenn sich aber ein derartiges Rationale nicht in ihnen entdecken lässt, so werden wir sie ohne Zweifel auch noch beachten müssen, da sie möglicherweise eine Berührung oder gar eine Gemeinsamkeit des Ursprungs anzeigen, wo wir bis dahin nicht gewagt haben würden, eine solche Hypothese aufzustellen. Aber darüber hinaus dürfen wir nicht gehen, da sonst Gefahr vorhanden ist, dass wir die alte Geschichte des Menschengeschlechtes und die alte Entwicklung des menschlichen Denkens eher verdunkeln als aufhellen. Nehmen wir einen Fall, der wenigstens in einem Sinne als dem Bereiche der Mythologie angehörig bezeichnet werden kann.

Der Glaube an ein zukünftiges Leben.

Der Glaube an ein zukünftiges Leben findet sich bekanntlich bei den niedrigsten wie bei den höchsten menschlichen Wesen. Hier ist der Wunsch offenbar der Vater des Gedankens gewesen, und wir brauchen uns nicht weiter um die Erklärung von Übereinstimmungen zu bemühen, so viele man auch finden mag. Was sollen wir aber sagen, wenn wir

Beschreibungen von Himmel und Hölle, mit Belohnungen und Strafen, in fast, ja völlig identischer Form verfinden? Sicherlich nichts weiter, als dass das, was im Süden möglich war, auch im Norden möglich war, mit dem einen Vorbehalt vielleicht, dass das Klima des Landes das Klima des Himmels oder der Hölle bestimmen kann. Ferner kommt hier in Betracht der Glaube an die Seelenwanderung, wie man es gewöhnlich heisst. Schon in der Zeit der Upanishads, das heisst, vor dem Aufkommen des Buddhismus, finden wir eine bis ins Einzelne gehende Beschreibung der Wanderung der Seele durch thierische und selbst vegetabilische Körper, und sehr bald auch die Anschauung, dass der neue Körper durch das Verdienst bestimmt wird, das man in der vorhergehenden Existenz aufgehäuft hat. Da diese Wanderung kein Ende zu haben scheint, so ist es begreiflich, dass sie als ein Kreis oder als ein Rad, das gewöhnliche Symbol der Ewigkeit, dargestellt wird. Wenn sich nun diese Vorstellungen nicht nur in Indien finden, sondern ebenso auch in Ägypten und in Griechenland, ja sogar bei einigen uncivilisirten Völkern, was sollen wir dann sagen? Sollen wir behaupten, dass diese Gedanken, die in der alten Literatur Indiens fast vor unsern Augen entstehen, in allen Fällen von Indien entlehnt sein müssen? Oder sollen wir behaupten, dass sie einen Theil des ursprünglichen arischen geistigen Erbgutes bildeten, wie Dyaus und Zeus, der Himmel oder der Gott des Himmels? Und wenn entlehnt, wie wurden sie entlehnt, in anbetracht dessen, dass sie schon den ältesten griechischen Philosophen oder Propheten bekannt waren? Wenn sie vor der arischen Trennung existirten, wie wanderten sie dann nach Ägypten? Und wenn sie auf ägyptischem Boden erwuchsen, wie kamen sie nach Indien? Ich weiss auf alle diese Fragen keine Antwort, keinen Ausweg aus allen diesen Schwierigkeiten, wofern wir nicht annehmen wollen, dass das, was in Indien möglich war, auch in andern Ländern möglich war, dass Gedanken, die den indischen *Ri*shis kamen, auch einem Pythagoras oder einem Pherekydes gekommen sein mögen, gerade wie die Zahlwörter, insbesondere die Decimalen, ja die

Namen für Götter und Gott, langsam, aber sicher bei den Wilden sowohl wie bei den griechischen Philosophen geschaffen wurden.

Angenommen aber, wir fänden einen einzigen Namen für Himmel oder Hölle, für den Kreis des Daseins, für Verdienst oder Schuld, in gleichlautender Form in Indien und in Griechenland, in Ägypten und Mexico, in den arktischen und den antarktischen Gegenden, würde nicht die ganze Frage sofort ein ganz anderes Aussehen gewinnen? Würden wir auch nur einen Augenblick Bedenken tragen, zu behaupten, dass der Name entlehnt worden sei und daher auch die Sache, die er bezeichnet?

Wenn wir das indische Naraka, Hölle, im Griechischen fänden oder das ägyptische Amenti im Mexicanischen, wenn wir das finnische Tuonela oder Manala im Patagonischen fänden, wer würde es da wagen, trotz alles früheren Unglaubens, einen wirklichen historischen Verkehr zwischen den Bewohnern dieser Länder zu leugnen? Allein so lange ein solcher Nachweis nicht erbracht worden ist, wie er, wenn auch noch vielfach unvollkommen, für die arischen Mythologien Indiens, Griechenlands, Italiens, der germanischen, slavischen und selbst der keltischen Völker erbracht worden ist, so lange ist es meiner Ansicht nach weit wichtiger für den Folkloristen, die Verschiedenheiten zwischen scheinbar ähnlichen Überlieferungen aufzuspüren und hervorzuheben, als sich über die allgemeine Ähnlichkeit einiger Züge zu verbreiten. Wenn wir verstehen können, wie menschliche Wesen in verschiedenen Theilen der Welt und zu verschiedenen Zeiten dazu kommen können, übereinzustimmen, so sollten wir auch im Stande sein, zu erklären, warum sie in den unbedeutenderen Einzelheiten ihrer Überlieferungen von einander abweichen, wie das thatsächlich der Fall ist.

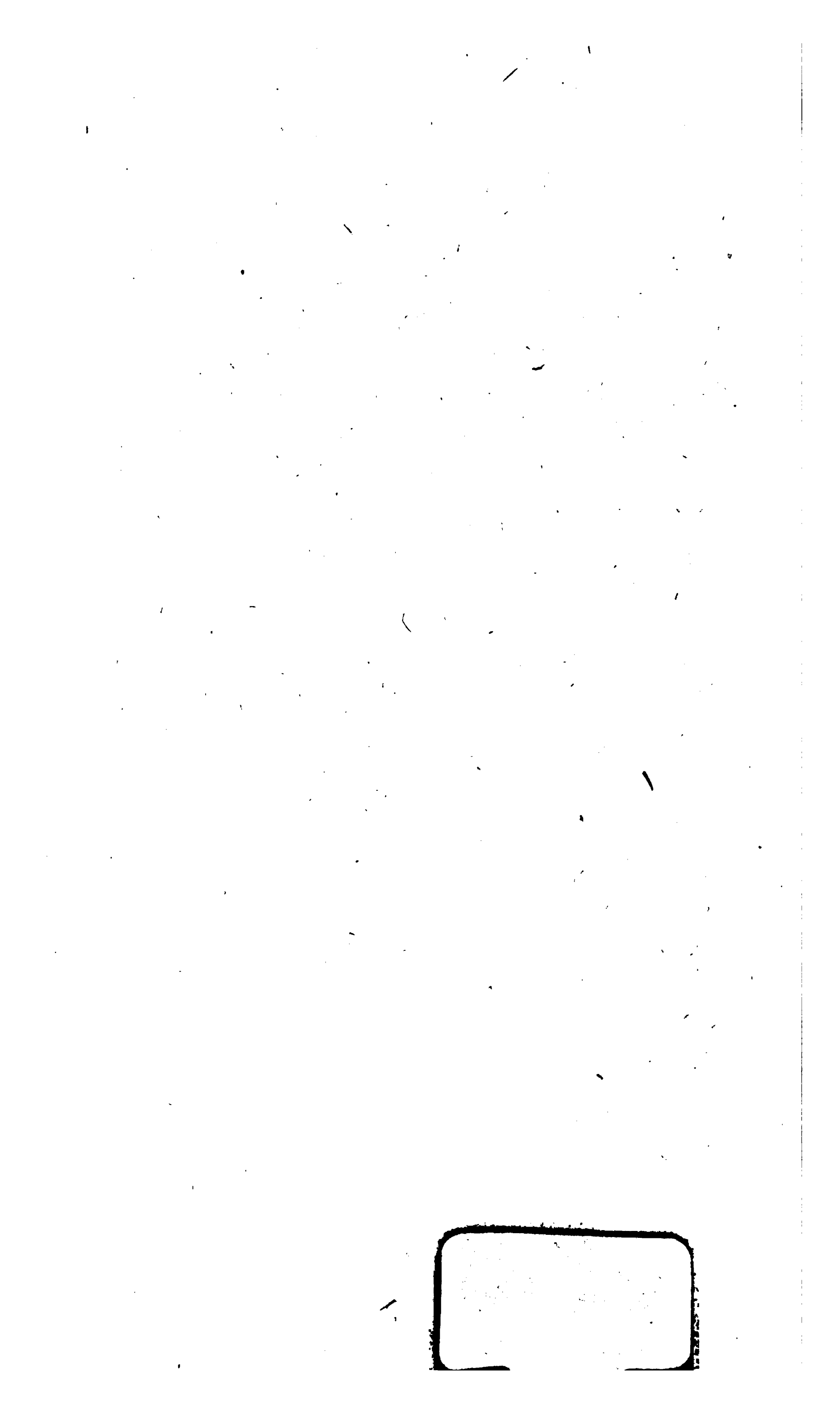
Ich hoffe, dass ich mich in meinen Bemerkungen über die verschiedenen Schulen der vergleichenden Mythologie nicht zu starker Ausdrücke bedient habe; — allein es gilt, ein Heiligthum zu vertheidigen. Wir alle machen Fehler, und wer wird

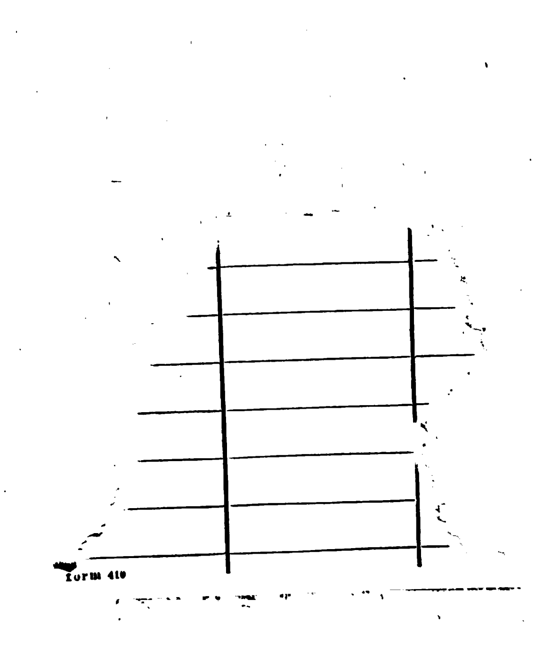
sich nicht seiner Unwissenheit bewusst, wenn er den neuen Entdeckungen folgt, die alltäglich in Babylon, in Ägypten und Phönicien, in Indien und in Persien gemacht werden, um von Mincoupies oder Mincopies und Athapaskanern ganz zu schweigen? Aber was wir auch thun mögen, wir sollten es ernsthaft thun und nicht mit leichtem Herzen. Die Landmarken in der ältesten Geschichte der Welt dürfen nicht nach Gutdünken versetzt werden. Der zahlreichen Mängel meines Werkes bin ich mir wohl bewusst; aber eins wenigstens kann ich behaupten: ich habe mich überall von dem Geiste der Wahrheit leiten lassen, und ob ich nun die Principien der wissenschaftlichen Mythologie niederlegte oder sie an Beispielen aus der vedisch-griechischen Mythologie illustrirte, nie habe ich die schwere Verantwortlichkeit vergessen, die jeder Erforscher der Geschichte der Menschheit fühlen sollte.

Index.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.




Form 410

